Pasquale Bua

Sacrosanctum concilium

Storia / Commento / Recezione

universale

STUDIUM

PASQUALE BUA

Sacrosanctum Concilium

Storia / Commento / Recezione

EDIZIONI STUDIUM - ROMA

INDICE

Introduzione

Sigle e abbreviazioni

I. Storia. Dal Movimento liturgico alla *Sacrosanctum Concilium*

1. Il contributo del Movimento liturgico, p. - 2. La riforma liturgica di Pio XII, p. - 3. Lo schema della Commissione preparatoria, p. - 4. La discussione in aula conciliare, p. - 5. La solenne promulgazione, p.

II. Commento. La costituzione *Sacrosanctum concilium* del concilio Vaticano II

1. Liturgia e mistero. p. – 1.1. La liturgia in un concilio "pastorale" (n. 1), p. – 1.2. Verso una concezione teologica della liturgia (nn. 2-4), p. – 1.3. La liturgia nell'economia salvifica (nn. 5-8), p. – 1.4. La liturgia *culmen et fons* (nn. 9-13), p. – 1.5. L'*actuosa participatio* come *leitmotiv* (nn. 14-20), p. – 2. Liturgia e riforma. p. – 2.1. Le ragioni della riforma (n. 21), p. – 2.2. Le norme generali della riforma (nn. 22-25), p. – 2.3. Norme ispirate dalla natura gerarchica e comunitaria della liturgia (nn. 26-32), p. – 2.4. Norme ispirate dalla natura didattica e pastorale della liturgia (nn. 33-36), p. – 2.5. Norme per favorire l'adattamento al genio dei popoli (nn. 37-40), p. – 2.6. Un'inattesa «impennata» ecclesiologica (nn. 41-46), p. – 3. Liturgia e sacramenti. p. – 3.1. Eucaristia e partecipazione (nn. 47-50), p. – 3.2. La riforma della Messa (nn. 51-54.56), p. – 3.3. Comunione al calice e concelebrazione (nn. 55.57-58), p. – 3.4. Sacramenti e sacramentali nel mistero pasquale (nn. 59-63), p. – 3.5. La riforma dei sacramenti e dei sacramentali (nn. 64-82), p. – 4. Liturgia e tempo. p. – 5.1. Il *munus ministeriale* della musica sacra (nn. 112-121), p. – 5.2. Teologia dell'arte e

della bellezza (nn. 122-123), p. – 5.3. Norme cui deve ispirarsi l’arte sacra (nn. 124-130; Appendice), p. –

III. Recezione. Dalla *Sacrosanctum concilium* al Movimento liturgico

1. L’attuazione della riforma liturgica, p. – 2. La prima fase della recezione (1964-1988), p. – 3. La seconda fase (1988-2003) e la terza fase della recezione (2003-oggi), p. – 4. Una «riforma della riforma»?, p.

Conclusione

Bibliografia

INTRODUZIONE

Non è stata senza frutto l'ardua e intricata discussione: infatti il tema che è stato esaminato per primo, e che è fra tutti in certo modo il più importante, vuoi per la sua natura vuoi per la dignità che riveste nella vita della Chiesa – il tema, intendiamo, della sacra liturgia – è giunto felicemente a conclusione ed oggi viene da Noi promulgato con rito solenne. Per questo risultato il nostro animo esulta di gioia sincera. Noi infatti ravvisiamo in ciò l'ossequio alla scala dei valori e dei doveri; questo noi professiamo: Dio al primo posto; la preghiera a Dio nostra prima obbligazione; la liturgia prima fonte di quello scambio divino, in cui la vita stessa di Dio ci viene comunicata, prima scuola del nostro animo, primo dono che possiamo fare al popolo cristiano, a noi unito nella fede e nella preghiera, e primo invito al mondo, perché sciolga in preghiera beata e verace la lingua sua muta e avverta l'ineffabile potenza rigeneratrice che risiede nel cantare con noi le lodi divine e le speranze degli uomini, per Gesù Cristo e nello Spirito Santo [1].

Così Paolo VI, all'atto di promulgare la costituzione *SC* il 4 dicembre 1963, giustificava la priorità accordata dal concilio Vaticano II al tema liturgico. A Papa Montini ha fatto eco, in tempi più recenti, Benedetto XVI:

Il concilio Vaticano II iniziò i suoi lavori con la discussione dello "Schema sulla sacra liturgia", che fu poi solennemente

[1] *EV* 1, 212*.

varato il 4 dicembre 1963 come primo frutto della grande assise ecclesiale [...]. Cominciando con l'argomento della liturgia, si poneva inequivocabilmente in luce il primato di Dio, la priorità assoluta del tema "Dio". Prima di tutto Dio: questo ci dice l'iniziare con la liturgia. Là dove lo sguardo su Dio non è determinante, ogni altra cosa perde il suo orientamento[2].

Queste autorevoli citazioni bastano a dimostrare che grande è la posta in gioco in questo piccolo saggio: *SC* ha promosso senza dubbio, e indipendentemente dall'ambivalenza dei giudizi, la più imponente riforma liturgica della storia della Chiesa. Proprio per questo, consegnando alle stampe il testo, l'autore è ben consapevole che molte altre cose si sarebbero potute e dovute dire, e che anche le cose dette reclamavano forse maggiore ampiezza e precisione. Ma il libro non ha grosse ambizioni: esso è pensato come strumento agile per affiancare lo studio di quanti, studenti o cultori di teologia, desiderano approfondire qualche aspetto della dottrina liturgica e sacramentaria. Forse il volume rischia di indispettire chi, non possedendo una cultura teologica media, farà fatica ad orientarsi nelle questioni più complesse e nella selva dei riferimenti bibliografici; e rischia, al tempo stesso, di deludere chi, sapendo tante cose e magari intendendosi di liturgia meglio dell'autore, si aspettava inizialmente una trattazione più esauriente e documentata.

Questo testo viene edito a distanza di pochi mesi dal commento a *LG* pubblicato da Dario Vitali, che ha inaugurato – in concomitanza con l'apertura delle celebrazioni per il cinquantesimo anniversario del Vaticano II – la breve serie dei commenti alle quattro costituzioni conciliari delle Edizioni *Studium*. In un certo senso, il nuovo con-

[2] BENEDETTO XVI, *Prefazione al volume iniziale dei miei scritti*, in J. RATZINGER, *Teologia della liturgia. La fondazione sacramentale dell'esistenza cristiana* (= Opera omnia, 11), Città del Vaticano 2010, pp. 5s.

tributo intende collocarsi sulla scia del precedente, e non soltanto per un debito di riconoscenza nei riguardi del prof. Vitali, che ha favorito la mia partecipazione a questo progetto editoriale, ma anche perché *SC* è in realtà il primo indispensabile tassello del rinnovamento conciliare dell'ecclesiologia cattolica, che troverà in *LG* la sua *magna charta.* Aveva forse ragione Giuseppe Dossetti, protagonista inquieto del concilio e del postconcilio, quando scriveva che *SC* manifesta la natura della Chiesa in modo più semplice e chiaro della stessa *LG*[3]. Ma forte è pure il legame con le altre due costituzioni conciliari, *DV* e *GS*: la costituzione liturgica, infatti, è la prima voce levatasi dal concilio per rivendicare la centralità della parola di Dio nella vita della comunità credente ed invocare una "nuova alleanza" tra la Chiesa e il mondo contemporaneo.

> La costituzione liturgica, la prima pubblicata delle costituzioni del Vaticano II, dev'essere considerata dalla storia e dal teologo nell'insieme dei documenti conciliari, tenendo conto della loro complementarietà e del loro movimento interno. [...] È sotto il suo aspetto ecclesiologico, ci sembra, che la costituzione sulla liturgia riceve dagli altri documenti conciliari le sue integrazioni più importanti[4].

[3] Cfr. G. DOSSETTI, *Per una «Chiesa eucaristica». Rilettura dottrinale della costituzione liturgica del Vaticano II. Lezioni del 1965*, ed. G. Alberigo-G. Ruggieri, Bologna 2002, pp. 35-38.

[4] P.-M. GY, *Situation historique de la constitution*, in J.-P. JOSSUA - Y.-M. CONGAR (ed.), *La liturgie après Vatican II. Bilans, études, prospective*, Paris 1967, pp. 121s. Proprio D. VITALI, Lumen gentium. *Storia / commento / recezione*, Roma 2012, pp. 17s, scrive: «[...] il confronto in aula conciliare sullo *schema de sacra liturgia* [...] permise all'intero episcopato di ripensare l'ecclesiologia alla luce della *lex credendi*, cogliendo prospettive teologiche dimenticate, che il Movimento liturgico aveva fatto confluire nello *schema*». Lo stesso autore soggiunge in nota: «Basti pensare alla ricchezza dei nuclei ecclesiologici di *SC* 2.7.10.26.41s.47, per quella che è stata definita una "eccle-

Il libro, come suggerisce il sottotitolo, si articola in tre parti: storia, commento, recezione. Dopo la prima parte, che si occupa della preparazione remota e della storia redazionale di *SC*, la seconda parte, suddivisa in cinque capitoli, offre un commento circostanziato alla costituzione: per comodità nostra e (speriamo) del lettore, la suddivisione privilegia un criterio tematico e per questo non segue sempre la scansione dei capitoli di *SC*, che peraltro sono tra loro assai ineguali (il primo è molto lungo e articolato in sottotitoli, gli ultimi sono invece piuttosto brevi e scorrevoli). La terza ed ultima parte è dedicata, infine, a una succinta puntualizzazione sull'attuazione e sulla recezione della costituzione liturgica dall'immediato postconcilio ad oggi. Sebbene, a cinquant'anni dal Vaticano II, non sia forse più possibile un commento "neutrale", in grado di prescindere del tutto dalla "storia degli effetti", ci siamo coraggiosamente prefissi un approccio al documento quanto più possibile scevro da riletture e "dietrologie", nella convinzione che sia oggi più che mai necessario ritornare al concilio *sine glossa*, rimandando alle pagine finali la pur necessaria valutazione dell'impatto della "Chiesa del concilio" sulla "Chiesa del postconcilio"[5].

siologia eucaristica", da doversi considerare come il primo capitolo del *De Ecclesia*: *Ecclesia de liturgia*». La necessità di "leggere insieme" i documenti e in particolare le quattro costituzioni conciliari sarà indicata dal Sinodo straordinario dei vescovi celebrato a Roma nel 1985, a vent'anni dalla conclusione del Vaticano II: cfr. *EV* 9, 1785. Del resto, come ha osservato P. Prétot, *A cinquant'anni dal concilio Vaticano II. Per una rilettura della* Sacrosanctum concilium, in Ph. Chenaux - N. Bauquet (ed.), *Rileggere il concilio. Storici e teologi a confronto*, Città del Vaticano 2012, p. 48, «non solo le quattro grandi costituzioni, ma la quasi totalità dei documenti conciliari affronta, anche, la questione liturgica» (in nota si riportano in dettaglio i riferimenti testuali).

[5] Per una scelta editoriale, il presente commento non riporta il testo integrale di *SC*, da tutti ormai facilmente reperibile. Nel testo vengono trascritti solo alcuni passaggi significativi, per i quali, non esistendo una traduzione ufficiale dei documenti conciliari, ci siamo ge-

Sigle e abbreviazioni

AAS *Acta Apostolicae Sedis*, Typis poliglottis Vaticanis 1909-
AS *Acta synodalia sacrosancti concilii oecumenici Vaticani II*, 6 volumi, Typis poliglottis Vaticanis 1970-1999
ASS *Acta Sanctae Sedis*, Typis poliglottis Vaticanis 1865-1908
cfr. confronta
cit. opera citata
DH H. Denzinger, *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, ed. P. Hünermann, Bologna 2001[4] (or. ted. 1999[2])
DV Concilio Vaticano II, costituzione dogmatica *Dei Verbum*, 18.XI.1965
ed. editit/ediderunt
EV *Enchiridion vaticanum*, Bologna 1966-
GS Concilio Vaticano II, costituzione pastorale *Gaudium et spes*, 7.XII.1965
ibid. *ibidem*
Id. Idem
LG Concilio Vaticano II, costituzione dogmatica *Lumen gentium*, 21.XI.1964
n., nn. numero, numeri
p., pp. pagina, pagine
PG J.-P. Migne (ed.), *Patrologia graeca*, Paris 1857-1866
PL ________ (ed.), *Patrologia latina*, Paris 1841-1864
SC Concilio Vaticano II, costituzione *Sacrosanctum concilium*, 4.XII.1963
s, ss pagina seguente, due pagine seguenti

neralmente serviti di quella offerta da *EV* 1, riservandoci di precisarla laddove ci è parso necessario. Quanto agli altri documenti magisteriali citati, proponiamo una nostra traduzione del testo latino pubblicato negli *AAS* o, per i più recenti, nei successivi volumi di *EV*.

I. STORIA
DAL MOVIMENTO LITURGICO ALLA *SACROSANCTUM CONCILIUM*

1. *Il contributo del Movimento liturgico*

«La liturgia era matura per essere trattata ad un concilio. Erano già 50 anni che si lavorava con ardore al rinnovamento della vita liturgica»[1]. Si può ben dire che *SC* abbia rappresentato il coronamento di un lungo cammino: il cammino del Movimento liturgico. Avviato già sul finire del XIX secolo in alcune abbazie europee, come Solemnes in Francia con l'abate Prosper Guéranger e Beuron in Germania con i fratelli Wolter (ad esse si affiancheranno Maredsous e Mont-César in Belgio, Maria Laach in Germania, Finalpia in Italia, Montserrat in Spagna...), esso giunse a far udire la propria eco nel motu proprio *Inter sollicitudines* del 22 novembre 1903. Con questo documento, nel quale Pio X offriva direttive sulla musica sacra in reazione agli abusi, la necessità della partecipazione attiva dei fedeli alla liturgia veniva di fatto riscoperta e incoraggiata dopo un lungo oblio:

Essendo nostro vivissimo desiderio che il vero spirito cristiano rifiorisca in ogni modo e si mantenga nei fedeli tutti, è necessario provvedere prima di ogni altra cosa alla dignità e

[1] H. SCHMIDT, *La costituzione sulla sacra liturgia. Testo – genesi – commento – documentazione*, Roma 1966, p. 79.

alla santità del tempio, dove appunto i fedeli si radunano per attingere tale spirito dalla sua prima e indispensabile fonte, che è la partecipazione attiva ai sacrosanti misteri e alla preghiera pubblica e solenne della Chiesa[2].

Il 23 settembre 1909, in occasione del *Congrès national des œuvres catholiques* di Malines, Lambert Beauduin, abate di Mont-César, si approprierà di queste parole, per fare della «partecipazione attiva» il "cavallo di battaglia" di un ritrovato interesse per la liturgia. Proprio l'evento di Malines viene convenzionalmente considerato il "battesimo" ufficiale del Movimento liturgico, l'occasione nella quale «si può fissare se non proprio l'inizio, certamente però il momento fortunato nel quale il Movimento liturgico cessa di essere una corrente, per così dire, sotterranea, e all'improvviso si apre una via in superficie, mostrandosi di colpo visibile e riconoscibile agli occhi di tutti»[3]. D'ora in avanti, in effetti, il rinnovamento degli studi liturgici e il desiderio di riscoprire la valenza teologica, spirituale e pastorale della liturgia verranno progressivamente sdoganati dagli ambienti monastici, coinvolgendo schiere sempre più ampie di vescovi, sacerdoti e fedeli. Il Movimento liturgico era in fondo

> [...] la scoperta della liturgia come mondo simbolico pieno di realtà, pieno di significato. Nel contesto di una teologia neoscolastica molto arida da una parte, e del razionalismo e del modernismo dall'altra, [...] questo Movimento ha donato una nuova visione dell'essere cristiano partendo dalla liturgia[4].

[2] *ASS* 36 (1903-1904), p. 331.

[3] B. Fischer, *Das „Mechelner Ereignis" vom 23 Sept. 1909. Ein Beitrag zur Geschichte der liturgischen Bewegung*, in «Liturgisches Jahrbuch» 9 (1959), p. 214, nota 45.

[4] J. Ratzinger, *Ulteriori prospettive*, in Id., *Teologia della liturgia*, cit., p. 751.

Tra le istanze del Movimento liturgico, due meritano particolare attenzione: un'istanza antropologica ed una ecclesiologica, tra loro profondamente intrecciate[5]. In primo luogo il Movimento liturgico prende atto che *l'uomo della tarda-modernità*, una fase storica segnata da una progressiva secolarizzazione, *è venuto lentamente estraniandosi dalle pratiche rituali cristiane*. La liturgia, celebrata in una lingua sconosciuta ai più e fatta di gesti incomprensibili, è diventata per lui semplicemente insignificante. In un contesto simile, la stragrande maggioranza dei credenti nutre ormai la propria spiritualità con pratiche devozionali, anche antiche e nobili, senza più riconoscere nella liturgia l'alimento principale della fede. Ecco allora che, a partire da tale presa di coscienza, «il Movimento liturgico propone e pratica un nuovo modo di comprendere la liturgia, che rifiuta l'antitesi tra antropologia e liturgia. La struttura stessa dell'azione rituale impone una sintesi, non un'opposizione, tra azione di Dio e azione dell'uomo»[6].

In secondo luogo, e come diretta conseguenza, il Movimento liturgico si oppone alla *non meno perniciosa separazione fra culto e comunità*: la liturgia è ormai ridotta a uno "spettacolo", cui l'assemblea "assiste" in posizione di totale passività, uno "spettacolo" in cui l'unico attore è il sacerdote, mentre i fedeli pregano per conto proprio. Di fronte a ciò, il Movimento liturgico vuole superare la

[5] A.L. Mayer, *Die Liturgie in der europäischen Geistesgeschichte. Gesammelte Aufsätze*, Darmstadt 1971, p. 432, parla di una coordinata culturale e di una ecclesiale, ritenendo quest'ultima quella fondamentale.

[6] A. Grillo, *Verso* Sacrosanctum concilium, in Id. - M. Ronconi (ed.), *La riforma della liturgia. Introduzione a* SC, Milano 2009, p. 57; cfr. anche A. Grillo., *Oltre Pio V. La riforma liturgica nel conflitto di interpretazioni*, Brescia 2007, p. 62: «Il Movimento liturgico è sorto anzitutto come *presa di coscienza della questione liturgica*, ossia

clericalizzazione del culto, per "restituire" la liturgia al popolo di Dio, cioè per ritrovare in essa, in particolare nell'Eucaristia intesa quale "sacramento primordiale dell'unità ecclesiale", il momento in cui la Chiesa orante si costituisce e si mostra come unico corpo, in cui Cristo è il capo e i cristiani le membra. A ben guardare, agli uomini il Movimento liturgico

presentava non un nuovo volto della Chiesa, ma un volto restato per troppo tempo in ombra; cercava infatti di avvicinarli il più possibile a quello che la Chiesa era nella sua natura più profonda, e cioè al suo essere sacramentale e alle sue celebrazioni liturgiche, mentre insegnava loro che la Chiesa è il *corpus Christi mysticum*, ossia il mistero del Cristo che continua la sua esistenza umana. E di questa nuova comunità ecclesiale riscoperta nei *circumstantes*, che sono appunto i partecipanti alla celebrazione, punto centrale è nuovamente l'altare[7].

Prendendo coscienza della duplice crisi del rapporto uomo-liturgia e Chiesa-liturgia, i protagonisti del Movimento liturgico – come O. Casel e R. Guardini in Germania, P. Parsch e J.A. Jungmann in Austria – intendono riscoprire la dimensione teologica e spirituale del culto.

Il Movimento liturgico inaugura un *nuovo modo di comprendere la liturgia*, pur uscire dalle secche del razionalismo (sistematico), senza cadere nelle altre secche del positivismo (storicistico). Esso è frutto di diverse componenti ideali e spi-

come *elaborazione cosciente della crisi* del rapporto che la modernità "secolarizzata" istituisce con l'esperienza rituale della fede, e naturalmente anche come tentativo di *offrire una risposta teorica e pratica* a tale nuovo imbarazzo ecclesiale».

[7] A.L. Mayer, *Die Liturgie*, cit., p. 433.

rituali dell'Europa del XIX secolo. Nasce dal desiderio di ricominciare a vivere la Chiesa come lode, rendimento di grazie e benedizione (P. Guéranger), dalla «piaga della mano sinistra» della santa madre Chiesa, intesa come separazione e divisione del corpo di Cristo nell'atto di culto (A. Rosmini); nasce dalle ansie del nuovo secolo XX di fronte all'affermarsi di forme immediate nel rapporto con Dio (M. Festugière), dal bisogno di recuperare una «partecipazione attiva» di tutto il popolo alla liturgia ecclesiale (L. Beauduin); nasce dalla confusione spirituale successiva alla prima guerra mondiale, che doveva ricominciare dalla Bibbia e dalla liturgia (P. Parsch), dal superamento di modi classici e troppo stilizzati di comprensione ed esperienza del sacramento per far nuovo spazio al mistero del culto (O. Casel), dal rinnovamento delle categorie per pensare e delle forme per vivere l'atto di culto (R. Guardini). La sapienza e la profezia del Movimento liturgico si presentano come un sorprendente bagaglio di nuove comprensioni della preghiera e della Chiesa, di Cristo e del ministero, del corpo e dello spirito [8].

2. *La riforma liturgica di Pio XII*

Senza sottovalutare gli apporti di Pio X – che al documento sulla musica sacra fece seguire un decreto sulla comunione frequente (1905), uno sulla partecipazione dei bambini all'Eucaristia (1910) e la costituzione apostolica *Divino afflatu* sulla riforma del calendario e del Breviario romano (1911), che conferiva al "proprio del tempo" il primato sulle celebrazioni dei santi e restituiva alla dome-

[8] A. GRILLO, *Verso* Sacrosanctum concilium, cit., pp. 46s. Per una introduzione documentata e abbastanza aggiornata al Movimento liturgico, rinviamo a B. NEUNHEUSER, *Movimento liturgico*, in D. SARTORE - A.M. TRIACCA - C. CIBIEN (ed.), *Liturgia*, Cinisello Balsamo 2001, pp. 1279-1293.

nica il ruolo centrale di rievocazione settimanale della Pasqua – né il contributo di Pio XI – che pubblicò nel 1928 la costituzione apostolica *Divini Cultus*, in cui rilanciava il tema della partecipazione attiva – fu però soprattutto Pio XII a raccogliere le istanze fondamentali del Movimento liturgico, inaugurandone anzi una nuova fase, caratterizzata dal diretto coinvolgimento della gerarchia. Fu lui, infatti, a stabilire fin dal 1948 una Commissione per la riforma liturgica generale (la cosiddetta "Commissione piana"), «che avrebbe dovuto avere una tendenza più spiccatamente pastorale [...] in vista d'un alleggerimento dell'apparato liturgico e d'un adeguamento più realistico alle esigenze concrete del clero e dei fedeli nelle mutate condizioni di oggi»[9]. Adesso, nel Movimento liturgico, «quattro punti soprattutto prendevano sempre maggior evidenza: il carattere pastorale della liturgia, la sua importanza per le missioni, la necessità di introdurre la lingua viva nella liturgia, il desiderio della concelebrazione»[10].

Tra i documenti apparsi durante il pontificato di Eugenio Pacelli, si segnala anzitutto l'enciclica *Mediator Dei*, apparsa il 20 novembre 1947, che in certo modo rappresentava la continuazione in chiave liturgica della *Mystici corporis*, l'enciclica ecclesiologica promulgata il 29 giugno 1943. Proprio la *Mediator Dei*, in cui Pio XII persegue sistematicamente l'obiettivo di superare una visione cosificata e cerimoniale della liturgia per promuoverne una concezione propriamente teologica, diventerà il documento magisteriale più citato da *SC* ed anzi la sua

[9] A. Bugnini, *Per una riforma liturgica generale*, in «Ephemerides Liturgicae» 63 (1949), p. 166.

[10] P.-M. Gy, *Abbozzo storico della costituzione*, in G. Baraúna (ed.), *La sacra liturgia rinnovata dal concilio. Studi e commenti intorno alla costituzione liturgica del concilio ecumenico Vaticano II*, Torino-Leumann 1964, p. 24.

indispensabile premessa[11]. Importanti furono pure la restaurazione della Veglia pasquale nel 1951 e la riforma della Settimana santa nel 1955, grazie a cui la celebrazione annuale del mistero pasquale tornava a rappresentare il centro fontale dell'Anno liturgico. Contemporaneamente il Papa aveva approvato una nuova traduzione latina dei salmi per l'uso liturgico; mitigato le prescrizioni sul digiuno eucaristico; istituito la Messa vespertina; riordinato i riti dell'Ordinazione diaconale, presbiterale ed episcopale; invitato a una rivalutazione del canto liturgico nell'enciclica *Musicae sacrae* del 1955. Inoltre, malgrado avesse riconfermato il latino come lingua unica della liturgia romana, aveva concesso dispense ai vescovi francesi e tedeschi, come pure ad alcuni episcopati extraeuropei, per un uso più ampio degli idiomi nazionali nella celebrazione eucaristica, nell'amministrazione dei sacramenti e in diverse benedizioni. Dietro il suo impulso, la Congregazione dei riti pubblicava nel 1955 un decreto per la semplificazione delle rubriche liturgiche e nel 1958 un'istruzione sulla musica sacra attenta a promuovere la partecipazione attiva dei fedeli.

Dopo la pubblicazione della *Mediator Dei* vi fu in tutta la Chiesa un risveglio liturgico. In varie diocesi e nazioni furono costituite commissioni *ad hoc*, mentre i simposi internazionali diventavano occasione di confronto tra gli specialisti. Vasta eco conobbero il convegno liturgico

[11] Secondo B. NEUNHEUSER, *Il Movimento liturgico: panorama storico e lineamenti teologici*, in ID. ET ALII, *La liturgia, momento attuatore della storia della salvezza*, Genova 1979, p. 27; «[nella *Mediator Dei*] si mescolano in uno strano modo riconoscimenti e rimproveri, nello sforzo molto evidente di rimuovere ogni pericolo di estremismo. A questo solenne documento pontificio si deve riconoscere il merito – pur non rispondendo a tutti i desiderata del Movimento liturgico e pur risultando oggi superato in molti punti dalla costituzione liturgica del Vaticano II – di essere stato il primo

celebrato a Lugano nel 1953 e il congresso liturgico-pastorale celebrato ad Assisi nel 1956: in essi affioravano ormai chiaramente la questione del rapporto tra liturgia e missione e il problema cruciale dell'adattamento dei riti alla mentalità e alle usanze dei popoli indigeni. Proprio ricevendo in Vaticano i partecipanti al congresso di Assisi, Pio XII non temeva di pronunciare parole divenute giustamente celebri:

Il Movimento liturgico è apparso come un segno delle provvidenziali disposizioni divine sul tempo presente, come un passaggio dello Spirito Santo sulla sua Chiesa, per ravvicinare maggiormente gli uomini ai misteri della fede e alle ricchezze della grazia, che provengono dalla partecipazione attiva dei fedeli alla vita liturgica [12].

Il Papa giungeva ormai a parlare espressamente della necessità di una riforma liturgica:

Si trovano nella liturgia elementi immutabili, un contenuto sacro che trascende il tempo, ma anche elementi variabili, transitori, talvolta persino difettosi. [...] La liturgia conferisce alla vita della Chiesa, e al contempo a tutta l'esperienza religiosa odierna, un'impronta caratteristica. Da parte della Chiesa, la liturgia attuale esige una preoccupazione di progresso, ma anche di conservazione e di difesa. Essa si volge al passato senza copiarlo servilmente, e crea del nuovo nelle cerimonie stesse, nell'uso della lingua viva, nel canto popolare e nella costruzione delle chiese [13].

riconoscimento ufficiale dei valori del Movimento liturgico a livello di Chiesa universale, diventando così, di fatto, la *magna charta* del rinnovamento che esso intendeva portare».

[12] *AAS* 48 (1956), p. 712.

[13] *Ibid.*, pp. 723s.

In tali parole «c'era implicita una prima e meravigliosa giustificazione della fatica [di tanti liturgisti], e come il prefazio del concilio, che la doveva giustificare»[14]. Alla luce di tutto questo

> bisogna pienamente riconoscere che Pio XII si è acquistato inestimabili meriti riguardo al rinnovamento liturgico. Non si è affatto esagerato dicendo che la costituzione sulla sacra liturgia è il coronamento dell'opera sua. In tutte le parti di questa non è difficile scoprire lo spirito del suo pontificato. [...] Quando il 25 gennaio 1959 venne annunciato il concilio, il rinnovamento liturgico era già un movimento di ampiezza mondiale. Ricco di 50 anni di esperienze, esso sapeva quel che voleva. Alla base sua era una ben equilibrata teologia biblica, patristica ed anche sistematica [...]. Proclamò quale scopo principale di tutti i suoi sforzi quello di portare tutto il popolo cristiano a prendere una parte viva alla celebrazione della liturgia, liberando quest'ultima dagli ostacoli derivanti dall'esclusivismo del clero e dal rubricismo. Poté così finalmente presentare al concilio il piano di un completo rinnovamento della liturgia romana, rinnovamento che proseguiva l'opera già iniziata dalle importanti riforme di Pio XII[15].

3. *Lo schema della Commissione preparatoria*

Nonostante il contributo fondamentale di Pio XII, è innegabile che con Giovanni XXIII il rinnovamento

[14] G.M. Garrone, *Le rôle de la constitution de sacra liturgia sur l'évolution du concile et l'orientation de la pastorale*, in *Miscellanea liturgica in onore di S.E. il card. Giacomo Lercaro*, II, Roma-Parigi-Tournai-New York 1967, p. 18.

[15] H. Schmidt, *La costituzione*, cit., p. 92ss. Sulle principali linee direttrici della "riforma piana", segnaliamo N. Bux, *Pio XII e la riforma liturgica che ha preparato il Vaticano II*, in Id. - P. Gumpel - A. von Teuffenbach, *Pio XII e il concilio*, Siena 2012, pp. 181-202, che propone anche un opportuno confronto con *SC*.

liturgico fece un ulteriore balzo in avanti, e non tanto per la pubblicazione di nuovi documenti, ma per l'introduzione di un nuovo "stile". Dopo aver criticato la fastosità della cerimonia d'incoronazione del 4 novembre 1958, Papa Roncalli volle semplificare sensibilmente le celebrazioni pontificali in occasione delle principali feste liturgiche, favorendo la partecipazione del popolo con la preghiera e il canto. Molte volte invitava i pellegrini a prender parte all'Eucaristia in una delle cappelle del Vaticano e spesso, soprattutto in Quaresima, si recava a celebrare nelle parrocchie di Roma, improvvisando omelie semplici e comprensibili a tutti.

Negli ambienti della Curia, tuttavia, non mancavano sospetti e timori. Dopo l'annuncio sorprendente del concilio ecumenico il 25 gennaio 1959, nonostante il Papa avesse incluso da subito la liturgia fra gli argomenti da trattare, la Sacra Congregazione dei riti pubblicava nel 1960 un nuovo Codice delle rubriche per la Messa e l'Ufficio divino, mentre fra il 1961 e il 1962 vedevano la luce le nuove edizioni tipiche del Breviario e del Messale di san Pio V. Il nuovo Codice, che con 530 articoli riformava radicalmente il sistema delle rubriche, veniva accompagnato da un motu proprio di Giovanni XXIII nel quale si spiegava che «dopo lunga e matura riflessione siamo giunti alla decisione di sottoporre ai Padri del prossimo concilio ecumenico i grandi principi della riforma liturgica, di non rimandare invece ulteriormente il già menzionato emendamento delle rubriche del Breviario e del Messale»[16]. In tal modo si separavano i principi "teorici" dalle rubriche "attuative", come se queste non dovessero discendere da quelli, lasciando al concilio il compito di

[16] Giovanni XXIII, motu proprio *Rubricarum instructum*, 25.VII.1960: *AAS* 52 (1960), p. 594.

formulare generiche affermazioni "di principio" entro un quadro di rubriche già fissato.

Che le cose non sarebbero andate affatto così, era però già prevedibile prima ancora che il Vaticano II iniziasse. Quando, già nel 1959, la Commissione antepreparatoria del concilio invitò tutti i vescovi e i superiori maggiori ad esprimere pareri sui temi da affrontare in concilio, oltre il 20% delle risposte pervenute si riferiva alla liturgia: per lo più si domandava che venisse riscoperto il suo valore didattico, che si arrivasse ad una semplificazione dei riti e al loro adattamento alle diverse culture, che si introducessero accanto al latino le lingue nazionali. A partire da questa consultazione mondiale, la Commissione preparatoria per la liturgia, istituita dal Papa nel 1960 e presieduta dal card. Gaetano Cicognani, prefetto della Sacra Congregazione dei riti, venne chiamata a redigere uno schema di documento da sottoporre all'aula conciliare per la discussione.

La commissione, composta in larga parte da specialisti in materia liturgica provenienti da vari paesi e coordinata da p. Annibale Bugnini in qualità di segretario (egli aveva già svolto il medesimo incarico nella "Commissione piana"), suddivise il lavoro fra 13 Sottocommissioni, giungendo nel 1962 a licenziare un testo che prediligeva un'impostazione pastorale, sebbene fosse corredato da un capitolo iniziale, originariamente non previsto, nel quale venivano esposti i principi teologici generali relativi alla restaurazione e all'incremento della sacra liturgia. Sollecitata dall'abate G. Cannizzaro e da mons. H. Jenny, la stesura del capitolo era stata tormentata, trattandosi della parte più direttamente dottrinale riguardante la natura della liturgia (o il suo "mistero"), i principi generali che avrebbero ispirato la formazione liturgica e la riforma rituale, le questioni delicate della partecipazione, dell'adattamento, dell'indole pastorale dei riti. Il testo, cui aveva lavorato in particolare p. Cipriano Vagaggini,

autore di un importante saggio su *Il senso teologico della liturgia*, ricevette infine un titolo eloquente: *De mysterio sacrae liturgiae eiusque relatione ad vitam Ecclesiae*.

L'elaborazione dello schema subì una battuta d'arresto solo quando si giunse ad affrontare la questione dell'uso delle lingue moderne. Quando, il 25 marzo 1961, «*L'Osservatore Romano*» pubblicava un articolo anonimo dal titolo «Il latino, lingua della Chiesa», a nessuno sfuggiva il sottile avvertimento indirizzato alla Sottocommissione incaricata dell'apposito capitolo. Il sospetto, invalso negli ambienti curiali, che il lavoro della Commissione liturgica mirasse ad una liberalizzazione indiscriminata degli idiomi nazionali, indusse infine il card. Cicognani a decidere che la questione non sarebbe stata affrontata in un capitolo specifico, ma disseminata qua e là negli altri capitoli. Un ulteriore freno al lavoro della commissione proveniva più tardi dalla pubblicazione della costituzione apostolica *Veterum sapientia* (22 febbraio 1962), sull'incremento dello studio del latino, sebbene a rigor di termini non ci fossero nel testo riferimenti espliciti al tema della lingua liturgica [17].

Quando infine lo schema fu inviato alla Commissione centrale, incaricata di supervisionare tutti i documenti preparatori, esso venne giudicato come il migliore fra quelli esaminati. Cionрасполnonostante, allorché il 13 luglio 1962 gli schemi vennero inviati ai Padri conciliari, il documento risultava inspiegabilmente alterato in alcuni punti essenziali: anzitutto erano state stralciate le *declarationes*, cioè le note esplicative dei singoli articoli, pensate per aiutare

[17] Una ricostruzione dettagliata dei lavori della Commissione liturgica preparatoria è offerta da J. Komonchak, *La lotta per il concilio durante la preparazione*, in G. Alberigo - A. Melloni (ed.), *Storia del concilio Vaticano II*, I: *Il cattolicesimo verso una nuova stagione. L'annuncio e la preparazione (gennaio 1959 - settembre 1962)*, Bologna 2012, pp. 219-241.

i Padri a capire attraverso alcuni esempi come attuare concretamente la riforma liturgica; inoltre il potere decisionale dei vescovi e delle conferenze episcopali veniva ridimensionato a vantaggio della Santa Sede, specie per quanto riguardava la concessione del volgare e gli adattamenti locali; non si parlava più della comunione sotto le due specie per i laici; la concelebrazione era limitata a pochissimi casi; la facoltà di recitare il Breviario in volgare per i sacerdoti era scomparsa del tutto. Sul frontespizio si leggeva: «Scopo esclusivo di questa costituzione è quello di offrire le norme generali e "i grandi principi della riforma generale della liturgia". La pratica attuazione dei singoli casi deve invece venir lasciata alla Santa Sede»[18]. A ben giudicare, «quest'annotazione non lasciava nulla a desiderare in quanto a chiarezza e fu compresa anche dai Padri conciliari: per loro la teoria generale; per la Curia romana tutti i particolari dell'attuazione! [...]. Lo schema liturgico aveva dunque ricevuto un secondo battesimo». Eppure, in concilio «non è stato conservato neanche uno dei mutamenti introdotti nel testo: i Padri tornarono al testo originario, anzi lo spinsero addirittura più oltre»[19].

4. *La discussione in aula conciliare*

Subito dopo la solenne apertura del concilio l'11 ottobre 1962, lo schema preparatorio sulla liturgia fu uno dei pochi che incontrò il favore dell'aula. Proprio

[18] *Schemata constitutionum et decretorum de quibus disceptabitur in concilii sessionibus. Series prima*, Typis poliglottis Vaticanis 1962, p. 155: la citazione interna, come ci è facile arguire, è tratta dal motu proprio *Rubricarum instructum*.

[19] H. SCHMIDT, *La costituzione*, cit., pp. 122s. Cfr. anche J. KOMONCHAK, *La lotta*, cit., pp. 335-339.

per questo, già il 16 ottobre il segretario generale mons. Pericle Felici comunicava che la liturgia era stata posta in cima agli argomenti da discutere. Nei giorni successivi vennero eletti i membri delle Commissioni conciliari, compresi quelli della Commissione liturgica, incaricati di rielaborare lo schema sulla base degli emendamenti proposti dai Padri: com'era prevedibile la presidenza venne affidata al prefetto della Congregazione dei riti, il card. Arcadio Larraona (subentrato al defunto card. Cicognani), mentre sorprendentemente non fu nominato tra i vicepresidenti il card. Giacomo Lercaro, arcivescovo di Bologna e liturgista di fama internazionale, nonostante i molti suffragi ricevuti, né fu confermato come segretario Bugnini, al quale veniva preferito p. Ferdinando Antonelli. In quel momento «tutti ebbero la chiara prova che gli ambienti curiali romani avevano avuto vittoria, eliminando, praticamente, due persone di grande rilievo, di chiara fama e di sicura promessa per una riforma liturgica davvero pastorale»[20]. L'uno e l'altro però, nel gennaio 1964, sarebbero stati "riabilitati" da Paolo VI, che li avrebbe nominati rispettivamente presidente e segretario del Consiglio per l'applicazione della costituzione liturgica. Ai membri della Commissione venivano inoltre affiancati alcuni periti, cioè alcuni consiglieri particolarmente esperti in materia: tra di essi A. Martimort, direttore del Centro di pastorale liturgica di Parigi, e J. Wagner, direttore dell'Istituto liturgico di Treviri.

La discussione dello schema liturgico si svolse in 15 congregazioni generali tra il 22 ottobre e il 13 novembre 1962. Il voto ampiamente favorevole del 14 novembre dimostrava che i Padri conciliari si riconoscevano

[20] E. CATTANEO, *Il culto cristiano in Occidente. Note storiche*, Roma 1984, p. 528.

sostanzialmente nello schema, riservandosi nondimeno la possibilità di introdurre emendamenti. «Dopo questa votazione un perito conciliare disse che nella Chiesa bimillenaria si era percepito il cigolio del portale che si apriva»[21]: grazie agli apporti del Movimento liturgico era divenuto chiaro che la liturgia, rimasta in gran parte immobile dal concilio di Trento, poteva e doveva essere riformata all'insegna del principio di "aggiornamento" lanciato da Giovanni XXIII. Vari Padri inoltre – in testa il card. Lercaro – chiesero e ottennero che venisse distribuito in aula lo schema originale della Commissione preparatoria, corredato dalle *declarationes*. Al contempo veniva giudicata non pertinente la precisazione limitativa posta dalla Commissione centrale sul frontespizio del testo. «Era il prevalere della linea della maggior parte dei vescovi del concilio che volevano superare l'esagerata centralizzazione della liturgia fissata dal concilio di Trento, in vista di un'azione liturgico-pastorale più aperta alle necessità del mondo contemporaneo»[22].

Presto, comunque, l'assise conciliare si divise in due correnti, che sarebbero state denominate (secondo formule giornalistiche non scevre da ambiguità) "maggioranza progressista" e "minoranza conservatrice". Mentre la prima elogiava lo schema liturgico per il suo afflato biblico e patristico e per la sua sensibilità pastorale, la seconda non lesinava le critiche. Il dibattito si soffermò particolarmente sul primo capitolo, quello che conferiva la quadratura generale al testo. Molti interventi adottavano il linguaggio del Movimento liturgico: per il card. J. Frings, di Colonia, «lo schema

[21] H. SCHMIDT, *La costituzione*, cit., p. 140.

[22] P. MARINI, *Le premesse della grande riforma liturgica (ottobre-dicembre 1963)*, in CONGREGAZIONE PER IL CULTO DIVINO, *Costituzione liturgica* Sacrosanctum concilium. *Studi*, Roma 1986, p. 75.

è quasi il testamento di Pio XII, di venerata memoria, che calcò coraggiosamente le orme di Pio X, avviando la riforma liturgica. Questo schema si raccomanda per il linguaggio che attinge allo spirito della Sacra Scrittura e dei Sacri Padri, per il modo d'esprimersi modesto e veramente pastorale; [...] per le richieste opportunamente moderate soprattutto rispetto all'uso delle lingue nazionali; [...] per l'importanza stessa della materia affrontata; infatti la liturgia non è solo qualcosa di esterno e formale, né solo un modo di pregare della Chiesa, ma contiene la stessa vita intima della Chiesa, la comunione mistica tra Dio e gli uomini [...]»[23]; per il card. Lercaro lo schema «tiene sempre presente nelle sue deduzioni la dottrina teologica. In particolare nel proemio e nel primo capitolo sono prospettati i principi teologici, ma non alla maniera dei trattati di teologia in uso nelle scuole [...]. Le norme generali appaiono chiare e solidamente fondate; quelle relative all'adattamento della liturgia al genio e alle tradizioni dei diversi popoli sono ispirate alle direttive dei sommi Pontefici [...] e appaiono della massima attualità [...]. Le applicazioni [relative all'attiva e fruttuosa partecipazione dei fedeli ai sacri misteri] non sono ispirate da sterile archeologismo né da insano prurito di novità, ma dalla sollecitudine quotidiana dei pastori e da esigenze pastorali, essendo la partecipazione attiva alla liturgia, secondo le parole memorabili di san Pio X, la prima e insostituibile fonte dello spirito cristiano»[24]; per il card. G.B. Montini, di Milano, futuro Paolo VI, «non ci è lecito dimenticare ciò che san Paolo insegna in *1Cor* 14, quando afferma che colui che prega nella Chiesa deve comprendere con la mente ciò che pronuncia con la bocca e rispondere

[23] *AS* I, I, p. 309.
[24] *Ibid.*, pp. 311ss.

"Amen" sapendo ciò che dice. La liturgia infatti è stata istituita per gli uomini, non gli uomini per la liturgia. Essa è la preghiera della comunità cristiana; se vogliamo che questa comunità non abbandoni le nostre chiese, ma che vi acceda volentieri per formare la propria vita interiore ed esprimere degnamente la propria fede, si deve con prudenza, ma senza incertezze e indugi, rimuovere l'ostacolo di una lingua che non si comprende, che è adatta soltanto a pochi, che non incoraggia il nostro popolo a partecipare al culto divino»[25].

Proprio la questione della lingua, com'era immaginabile, polarizzò l'attenzione dell'assemblea. I propugnatori della conservazione sostenevano che il rito tridentino avrebbe avuto il vantaggio di esprimere con l'uniformità rituale l'unità della Chiesa e di preservare con l'utilizzo del latino il mistero della fede. Per mons. P. Parente, del Sant'Uffizio, «i *novatores* dovrebbero imparare dalla Santa Sede, che custodisce per diritto la tradizione ma al tempo stesso suole intraprendere vie nuove, la cautela, la massima prudenza e la calma dell'animo e dei nervi! Dirigono le loro armi contro il latino, ma sottovalutano i pericoli delle versioni quando si tratta di esprimere altissimi concetti dogmatici, nonché il pericolo di spezzare l'unità della famiglia cristiana, quasi in ogni parte del mondo. E inoltre trascurano questa considerazione fondamentale: il latino, come le altre lingue liturgiche ammesse e approvate, precisamente in quanto trascendono la lingua volgare, sono adatte a garantire il *sensum mysterii*, soprattutto nella celebrazione della Messa!»[26]. In reazione a tali affermazioni, mentre i vescovi orientali dichiaravano che per le loro Chiese il latino non era affatto un simbolo dell'unità ecclesiale, il card. V. Gracias, di

[25] *Ibid.*, p. 315.
[26] *Ibid.*, pp. 425s.

Bombay, definiva addirittura “pagano” l’argomento secondo cui la liturgia debba proteggere il “mistero”: sono i pagani a nascondere tutto quello che ha attinenza al loro dio, compiendo riti incomprensibili e usando lingue morte da tempo immemorabile. Al contrario, in ragione dell’Incarnazione, la religione cristiana non nasconde il suo Dio, ma lo rivela[27].

Interesse destarono anche le questioni della decentralizzazione dell’autorità in materia liturgica, della concelebrazione, della comunione al calice, dell’amministrazione di alcuni sacramentali da parte dei laici, della riforma dell’Ufficio divino: tutti cambiamenti di portata “epocale”[28].

5. *La solenne promulgazione*

Il proemio e il primo capitolo dello schema emendato furono approvati in via definitiva già nel primo periodo conciliare, tutti gli altri capitoli nell’arco del secondo periodo, fino all’approvazione complessiva del testo il 22 novembre 1963, a sessant’anni esatti dal motu proprio di Pio X sulla musica sacra. Per decisione del Papa, la solenne promulgazione sarebbe avvenuta nel contesto della sessione pubblica conclusiva del secondo periodo, il 4 dicembre. L’esito della votazione, comunicato da

[27] Cfr. *ibid.*, pp. 402s.

[28] Una descrizione accurata del dibattito conciliare sulla liturgia è offerta da M. Lamberigts, *Il dibattito sulla liturgia*, in G. Alberigo - A. Melloni (ed.), *Storia del concilio Vaticano II*, II: *La formazione della coscienza conciliare. Il primo periodo e la prima intersessione (ottobre 1962 - settembre 1963)*, Bologna 2012, pp. 129-192; R. Kaczynski, *Verso la riforma liturgica*, in G. Alberigo (ed.), *Storia del concilio Vaticano II*, III: *Il concilio adulto. Il secondo periodo e la seconda intersessione (settembre 1963 - settembre 1964)*, Bologna 1998, pp. 209-241.

mons. Felici, non lasciava adito a dubbi, raggiungendo praticamente l'unanimità: 2.147 placet, soltanto 4 non placet. La costituzione *SC* – che già nel nome intendeva formalmente inaugurare la serie dei documenti conciliari – dimostrava un linguaggio semplice e una composizione unitaria, strutturata in sette capitoli, che si succedono con organicità, e in 130 articoli, numerosi ma concisi.

Proemio (nn. 1-4)

Capitolo I: Principi generali per la riforma e l'incremento della sacra liturgia (nn. 5-46)
I: Natura della sacra liturgia e sua importanza nella vita della Chiesa (nn. 5-13)
II: Progresso della formazione liturgica e della partecipazione attiva (nn. 14-20)
III: Riforma della sacra liturgia (nn. 21-40)
A) *Norme generali (nn. 22-25)*
B) *Norme derivanti dalla natura gerarchica e comunitaria della liturgia (nn. 26-32)*
C) *Norme derivanti dalla natura didattica e pastorale della liturgia (nn. 33-36)*
D) *Norme per favorire l'adattamento allo spirito e alle tradizioni dei popoli (nn. 37-40)*
IV: Promozione della vita liturgica nella diocesi e nella parrocchia (nn. 41-42)
V: Promozione dell'azione liturgica pastorale (nn. 43-46)

Capitolo II: Il santissimo mistero dell'Eucaristia (nn. 47-58)
Capitolo III: Gli altri sacramenti e i sacramentali (nn. 59-82)
Capitolo IV: L'Ufficio divino (nn. 83-101)
Capitolo V: L'Anno liturgico (nn. 102-111)
Capitolo VI: La musica sacra (nn. 112-121)

Capitolo VII: L'arte sacra e la sacra suppellettile (nn. 122-130)

Appendice: Dichiarazione del santissimo concilio ecumenico Vaticano II circa la revisione del calendario

Il 4 dicembre 1563 si chiudeva il concilio di Trento. Esso ha avuto una straordinaria importanza per la liturgia romana, non soltanto per aver predisposto un'edizione scientifica dei libri liturgici, ma soprattutto per aver adeguato la liturgia alla mutata situazione dei tempi d'allora. [...] In quel tempo di decadenza e di scissioni che compromettevano l'unità della Chiesa occidentale romana, il concilio di Trento *doveva* con polso fermo ristabilire in una forma più pura la tradizione liturgica, garantirla e proteggerne l'unità. [...] Il 4 dicembre 1963, esattamente a distanza di quattrocento anni dalla chiusura del concilio di Trento, il concilio Vaticano II ha promulgato un'ampia costituzione sulla sacra liturgia. Tra breve questa chiuderà definitivamente il periodo del concilio di Trento ed annunzierà nella Chiesa romana l'alba di una nuova epoca di fresca e ringiovanita vita liturgica. Con saggezza e prudenza essa continua ad edificare sulle fondamenta delle migliori tradizioni del passato, con coraggio e risolutezza va però anche incontro alle nuove esigenze dell'attuale età della tecnica. [...] Anche il concilio Vaticano II *doveva* agire come ha agito, perché la Chiesa per la sua stessa natura ha un'impostazione pastorale, perché anche al tempo moderno deve rivolgersi nel linguaggio che questo tempo capisce e aspetta[29].

Fu un grande giorno per il concilio Vaticano II e per la Chiesa in generale quel 4 dicembre 1963, in cui fu approvata quasi all'unanimità la costituzione sulla sacra liturgia. Il concilio aveva preso delle decisioni di grande portata che, in seguito, hanno cambiato il volto della Chiesa in modo non irrilevante. I

[29] H. Schmidt, *La costituzione*, cit., p. 193.

Padri erano consapevoli di aver messo a frutto una lunga storia precedente e di aver fuso insieme le varie tendenze, conoscenze ed esperienze maturate nel Movimento liturgico in una visione complessiva destinata ad aprire un nuovo capitolo nella storia della liturgia[30].

Nello stesso giorno, riprendendo quanto già Giovanni XXIII aveva affermato l'8 dicembre 1962 nel discorso di chiusura del primo periodo conciliare[31], Paolo VI illustrava così la precedenza accordata all'argomento liturgico: «Noi ravvisiamo in ciò l'ossequio alla scala dei valori e dei doveri; questo noi professiamo: Dio al primo posto; la preghiera a Dio nostra prima obbligazione»[32]. E subito dopo precisava, a scanso di equivoci, il senso della "novità" conciliare:

Sarà bene che noi facciamo tesoro di questo frutto del nostro concilio, come quello che deve animare e in certo modo caratterizzare la vita della Chiesa; è infatti la Chiesa anzitutto una società religiosa, è una comunità orante, è un popolo fiorente di interiorità e di spiritualità, promosse dalla fede e dalla grazia soprannaturale. Se qualche semplificazione ora portiamo alle espressioni del nostro culto, se cerchiamo di renderlo più comprensibile dai fedeli e più consono al linguaggio del nostro tempo, non lo facciamo certamente con l'obiettivo di diminuire l'importanza della preghiera, né di posporla ad altri interessi del ministero sacro o dell'attività pastorale, né di impoverirla della sua forza espressiva e dell'antica eleganza della sue forme

[30] J. Ratzinger, *Ulteriori prospettive*, cit., p. 769.
[31] Per Papa Roncalli «non a caso si è iniziato con lo schema sulla sacra liturgia, che si occupa dei rapporti che intercorrono tra l'uomo e Dio. Si tratta infatti di rapporti di somma importanza, che bisogna stabilire sul solido fondamento della Rivelazione e del magistero apostolico, per garantire il bene delle anime con quella larghissima capacità di giudizio, che non conosce affatto la leggerezza e la fretta che spesso caratterizzano i rapporti tra gli uomini»: *EV* 1, 111*.
[32] *Ibid.*, 212*.

artistiche; bensì vogliamo rendere la sacra liturgia più pura, più confacente agli aspetti propri della sua natura, più vicina alle sue fonti di verità e di grazia, più capace di rendersi patrimonio spirituale del popolo[33].

Con *SC* rientrava ufficialmente in "casa" cattolica un termine da lungo tempo esiliato per le sue implicanze potenzialmente sovversive: il termine "riforma". Anche se nell'originale latino troviamo di per sé *instauratio* – mentre *reformatio* si troverà solo in *Unitatis redintegratio* 6 –, è fuor di dubbio che la "causa della riforma", che dal Cinquecento era diventata appannaggio esclusivo dei Riformatori protestanti, ritornava finalmente un *leitmotiv* conciliare, alla stregua dei concili ecumenici celebrati fra il XII e il XVI secolo, animati dalla volontà di promuovere nella Chiesa una riforma *in capite et in membris*, secondo la celebre espressione coniata da Guglielmo Durando.

La prima attuazione *ad experimentum* della riforma liturgica si ebbe già durante i successivi periodi conciliari, nelle liturgie tenute in occasione delle congregazioni generali e delle sessioni pubbliche: all'aurea solitudine di Giovanni XXIII nella celebrazione di apertura del concilio, l'11 ottobre 1962, subentrava la coralità del collegio episcopale nella concelebrazione eucaristica presieduta da Paolo VI per l'apertura del terzo periodo, il 14 settembre 1964.

Possiamo ben dire, con il card. G. M. Garrone, che la costituzione liturgica «fu come il cuneo che, penetrando fra le resistenze e le oscurità, aprì la strada al concilio»[34]: essa è stata «la prima parola del concilio nel discorso di

[33] *Ibid.*, 214*.

[34] Il testo, pubblicato in origine su «L'Avvenire d'Italia» del 12 febbraio 1967, è citato da G. CAPRILE, *Cronistoria della costituzione liturgica*, in *La costituzione sulla sacra liturgia. Genesi storico-dottrinale*,

"aggiornamento" e di "ringiovanimento" della Chiesa»[35]. Molte prospettive, colà solo abbozzate, sarebbero giunte a piena maturazione nei successivi documenti conciliari, in particolare nelle altre tre grandi costituzioni: *SC* rappresenta così a tutti gli effetti la formidabile *ouverture* del Vaticano II.

Tutta la teologia della liturgia è in *SC* modulata da un sottofondo ecclesiologico, e le due realtà – liturgia ed ecclesiologia – sono profondamente congiunte. Tale corrispondenza consente alla costituzione liturgica di sintetizzare e anticipare tutti i grandi temi successivi che hanno contribuito, ciascuno a suo modo, alla riforma generale della Chiesa: la parola di Dio nella vita della Chiesa e del cristiano, la natura e la missione della Chiesa, il dialogo col mondo contemporaneo[36].

Testo latino e traduzione italiana. Esposizione e commento. Norme di applicazione. Riforma liturgica nel mondo, Torino-Leumann 1967, p. 125.

[35] V. Noé, *Storia della costituzione liturgica. Punti di riferimento*, in Congregazione per il culto divino, *Costituzione liturgica*, cit., p. 24.

[36] P.D. Scardilli, *I nuclei ecclesiologici nella costituzione liturgica del Vaticano II*, Roma 2007, p. 336.

II. COMMENTO

La costituzione *Sacrosanctum concilium* del concilio Vaticano II

1. *Liturgia e mistero.*

1.1 La liturgia in un concilio “pastorale” (n. 1)

Sorprende che un concilio programmaticamente “pastorale”, come lo ha inteso Giovanni XXIII, abbia scelto di occuparsi anzitutto di liturgia, cioè di questioni in apparenza tutt’altro che “pastorali”. Del resto, ancora agli albori del Vaticano II, c’era chi pensava alla liturgia e alla pastorale come a due rette parallele destinate a non incontrarsi mai:

> Poiché la liturgia era, se non un puro cerimoniale, almeno un insieme di azioni e di formule destinate a procurare soltanto la gloria di Dio, mentre la pastorale era l’arte tutta pratica di condurre i fedeli, pretendere di unirle equivaleva a voler sposare tra di loro l’acqua e il fuoco, il giorno e la notte[1].

Al contrario, per i Padri conciliari, l’interesse prioritario accordato al tema liturgico non rappresenta affatto

[1] *Proemio*, in J. Gelineau et alii, *Commento alla costituzione sulla liturgia*, Brescia 1964, p. 5.

una deviazione rispetto al programma “pastorale” del concilio, ma piuttosto la sua prima fondamentale realizzazione. È quanto emerge chiaramente confrontando il proemio della costituzione liturgica, vero e proprio “portale d’ingresso” teologico all’intero documento, con le dichiarazioni di Giovanni XXIII e di Paolo VI circa gli obiettivi del Vaticano II.

Nella bolla di indizione del concilio *Humanae Salutis*, promulgata il giorno di Natale del 1961, Papa Roncalli riassume così le finalità del concilio: 1) «rendere la Chiesa più idonea ad offrire una soluzione ai problemi dell’età moderna»; 2) «restituire una maggiore efficacia alla sua benemerita azione, e promuovere la santificazione dei suoi membri, come anche la diffusione della verità rivelata e il consolidamento di certe sue strutture»; 3) «illustrare più profondamente i principi dottrinali e mostrare quegli aspetti di carità fraterna, che accenderanno nei cristiani separati dalla Sede Apostolica un più vivo desiderio di unità e ad essa in certo modo spianeranno la via»; 4) «offrire a tutti gli uomini di buona volontà l’opportunità di avviare e promuovere consigli e propositi di pace»[2]. Ulteriori precisazioni si troveranno nel celebre discorso di apertura del concilio Gaudet mater Ecclesia:

[2] *EV* 1, 6*-9*. In termini analoghi, il Pontefice si era già espresso nella sua prima enciclica *Ad Petri cathedram*, 29.VI.1959: *AAS* 51 (1959), p. 511, quando aveva indicato così gli scopi del prossimo concilio: «[...] promuovere lo sviluppo della fede cattolica, il rinnovamento morale della vita cristiana dei fedeli, l’adattamento della disciplina ecclesiastica alle necessità e ai metodi del nostro tempo. Sarà certamente un mirabile spettacolo di verità, di unità e di carità la cui vista sarà, Noi lo confidiamo, per coloro che sono separati da questa Sede Apostolica, un dolce invito a ricercare ed a trovare quella unità per la quale Gesù Cristo ha rivolto al Padre una così ardente preghiera».

Oggi è necessario che l'intera dottrina cristiana, senza decurtazione alcuna, sia accolta da tutti in questi nostri tempi con nuovo vigore, con menti più serene e pacate, e trasmessa con quell'accurata espressione linguistica e letteraria che si ammira soprattutto negli atti del concilio di Trento e del Vaticano I; è necessario che tutti i sinceri promotori della verità cristiana, cattolica e apostolica desiderino vivamente che quella dottrina sia più largamente e profondamente conosciuta e che gli animi ne siano imbevuti e formati in modo più pieno; è necessario che questa dottrina certa e immutabile, alla quale occorre prestare un fedele ossequio, sia approfondita ed esposta nel modo richiesto dai nostri tempi. Altra cosa è infatti il deposito stesso della fede, vale a dire le verità contenute nella nostra veneranda dottrina, e altra cosa è la forma con cui quelle verità vengono enunciate, conservando ad esse tuttavia lo stesso senso e lo stesso tenore. A ciò bisognerà attribuire molta importanza e, se sarà necessario, bisognerà procedere con pazienza nella sua elaborazione; è poi evidente che queste cose si dovranno esporre nel modo che più corrisponda al magistero, il cui carattere è soprattutto pastorale[3].

Poco più oltre ritroviamo l'attenzione per l'unità della Chiesa cattolica, per l'unità delle confessioni cristiane e per l'unità dell'intera famiglia umana:

La Chiesa cattolica ritiene suo dovere adoperarsi attivamente perché si compia il gran mistero di quell'unità, che Gesù Cristo ha invocato con ardente preghiera dal Padre celeste nell'imminenza del suo Sacrificio. [...] Anzi, a ben considerare la cosa, questa stessa unità, impetrata da Cristo per la sua Chiesa, sembra quasi rifulgere di un triplice raggio di suprema luce benefica: l'unità dei cattolici tra di loro, che deve conservarsi saldissima e servire da luminoso esempio; l'unità costante di pie preghiere e di ardenti desideri, con cui i cristiani separati

[3] *EV* 1, 55*.

da questa Sede Apostolica aspirano ad essere uniti con noi; infine l'unità nella stima e nel rispetto verso la Chiesa cattolica, manifestata da coloro che seguono diverse religioni non ancora cristiane[4].

La prossimità fra tutte queste espressioni e l'*incipit* di *SC* non possono passare inosservati:

> Il sacrosanto concilio, proponendosi di far crescere di giorno in giorno la vita cristiana tra i fedeli; di meglio adattare alle esigenze del nostro tempo quelle istituzioni che sono soggette a mutamenti; di favorire tutto ciò che può contribuire all'unione di tutti i credenti in Cristo; e di rinvigorire ciò che conduce a convocare tutti nel seno della Chiesa; ritiene suo dovere occuparsi in modo speciale anche della riforma e della promozione della liturgia (n. 1).

Insomma, per il concilio proprio la liturgia è il primo campo attraverso il quale 1) promuovere nei credenti l'impulso ad approfondire la vita cristiana (fine spirituale); 2) distinguere gli elementi immutabili da quelli mutevoli, per adattare questi ultimi alle esigenze dell'uomo moderno (fine pastorale); 3) contribuire all'unione di tutti i cristiani (fine ecumenico); 4) invitare tutti gli uomini a far parte della Chiesa (fine missionario). Di questi quattro fini, il terzo e il quarto sono forse i più difficilmente comprensibili: in che senso la liturgia e la sua riforma possono contribuire alla ricomposizione dell'unità visibile della Chiesa e alla propagazione del Vangelo tra i popoli? La risposta anticipa alcuni temi che ritroveremo nel prosieguo dell'indagine:

[4] *Ibid.*, 60*.

La costituzione liturgica ha lavorato per un riavvicinamento [ecumenico] in un modo più diretto che non si sarebbe potuto pensare; un buon numero delle sue norme sono state notate con gioia e con gratitudine dagli osservatori non cattolici. Notiamo qui solo l'affermazione del sacerdozio dei battezzati (n. 14), del primato della Scrittura nella liturgia e nella predicazione (nn. 35, 51 e 52), del valore celeste della celebrazione (n. 8); la restaurazione della preghiera dei fedeli (n. 53), che avvicina alle numerose litanie delle liturgie orientali, il ritorno alla comunione sotto le due specie (n. 55) ed alla concelebrazione (n. 57). Senza dimenticare inoltre che l'autorità data in materia liturgica alle assemblee episcopali (n. 22) abbozza una decentralizzazione che ci avvicina all'organizzazione sinodale degli Orientali. [...] Allo stesso tempo [il concilio] attribuiva al rinnovamento liturgico un valore missionario indiretto e negativo: indiretto, nel senso che una liturgia vissuta nel fervore e nella verità forma delle comunità irraggianti [...]; negativo, nel senso che il rinnovamento liturgico deve almeno sopprimere dalla liturgia gli elementi non necessari che potrebbero costituire un ostacolo all'ingresso nella Chiesa. A questo riguardo, la costituzione offre un interesse missionario incomparabile, abbandonando il *monolitismo* liturgico che regnava da quattro secoli. È un immenso guadagno per la missione che, per diventare cattolici, non sia necessario adottare delle forme di espressione occidentali e rinunciare a tutti i valori della cultura autoctona[5].

1.2 Verso una concezione teologica della liturgia (nn. 2-4)

La liturgia, mediante la quale, specialmente nel divino Sacrificio dell'Eucaristia, «si attua l'opera della nostra redenzione», contribuisce in sommo grado a che i fedeli esprimano

[5] *Proemio*, in J. Gelineau et alii, *Commento*, cit., pp. 11s.

nella loro vita e manifestino agli altri il mistero di Cristo e l'autentica natura della vera Chiesa. Questa ha infatti la caratteristica di essere nello stesso tempo umana e divina, visibile e provvista di elementi invisibili, impegnata nell'azione e dedita alla contemplazione, presente nel mondo e tuttavia pellegrina; in modo tale che quanto in essa è umano sia ordinato e subordinato al divino, il visibile all'invisibile, l'azione alla contemplazione, il presente alla città futura alla quale tendiamo. In tal modo la liturgia, mentre ogni giorno edifica quelli che sono dentro [la Chiesa] in tempio santo nel Signore, in abitazione di Dio nello Spirito, fino a raggiungere la misura della pienezza di Cristo, allo stesso tempo irrobustisce in modo mirabile le loro forze perché possano predicare il Cristo, e così a coloro che sono fuori essa mostra la Chiesa come vessillo innalzato sulle nazioni, sotto il quale i dispersi figli di Dio possano raccogliersi in unità, finché si faccia un solo ovile e un solo pastore (n. 2)[6].

Questo articolo propone già, senza scendere nei dettagli, un tema cruciale che occuperà il primo capitolo di *SC*, quello del *carattere essenzialmente performativo della liturgia*: essa è l'attuazione – ovvero è *hic et nunc* l'efficace ripresentazione *pro nobis* – dell'*opus nostrae redemptionis*, cioè del mistero della salvezza culminante nella

[6]La citazione interna è tratta dall'orazione sopra le offerte della domenica IX dopo Pentecoste del Messale di Pio V (nel Messale di Paolo VI, domenica II del Tempo ordinario): è certo significativo che *SC*, come vedremo spesso anche in seguito, annoveri tra le sue fonti non solo documenti magisteriali, né solo passi biblici e patristici, ma anche testi eucologici, sottintendendo la convinzione, espressa nel noto effato di Prospero di Aquitania, che *legem credendi lex statuit supplicandi* (la forma della preghiera determina la forma della fede). Non sfugge poi, nelle ultime battute dell'articolo, il riferimento quasi testuale alla costituzione dogmatica *Dei Filius* del Vaticano I: «Essa [la Chiesa], come vessillo levato tra le nazioni [cfr. *Is* 11, 12], invita a sé quelli che ancora non hanno creduto e aumenta nei suoi figli la certezza che la fede da loro professata poggia su un solidissimo fondamento»: *DH* 3014.

Pasqua di Cristo. Ecco perché, come chiarirà il secondo capitolo, l'Eucaristia, che della Pasqua è il memoriale, è il centro sorgivo della vita liturgica.

La liturgia, come proclama il testo, vive di un riferimento intrinseco sia a Cristo, perché consente ai fedeli di esprimere e manifestare il *mysterium Christi*, sia alla Chiesa, perché consente loro di esprimere e manifestare la *genuinam verae Ecclesiae naturam*: come vedremo, la dimensione cristologica e quella ecclesiologica attraversano da cima a fondo la costituzione liturgica. In ciò il concilio dimostra di aver recepito, accanto ai principi ispiratori suggeriti da Giovanni XXIII, anche la lezione di Paolo VI, che nel discorso di apertura del secondo periodo conciliare, riprendendo e al contempo sviluppando con originalità le intuizioni del suo predecessore, assegna al concilio un obiettivo simultaneamente cristologico ed ecclesiologico. Dapprima il Papa esclama:

> Da dove, venerabili Fratelli, prende inizio il nostro cammino? E inoltre quale via occorrerà percorrere [...]? Quale meta dovrà essere fissata al nostro itinerario? [...] Queste tre domande, che sono semplicissime da comprendere e tuttavia di importanza capitale, hanno in verità una sola risposta, che in quest'ora solenne e in questo consesso dobbiamo ripetere a noi stessi e annunciare al mondo intero: chiaramente Cristo, Cristo è il nostro principio, Cristo è la nostra guida e la nostra via, Cristo è la nostra speranza e la nostra meta[7].

Il cristocentrismo programmatico non pregiudica affatto l'interesse ecclesiologico, bensì lo reclama, giacché ecclesiologia e cristologia non stanno – per Papa Montini – l'una accanto all'altra, ma *l'una dentro l'altra*, essendo la Chiesa interamente fondata in Cristo. È quanto emerge più oltre:

[7] *EV* 1, 144*s.

Se noi, venerabili Fratelli, valutiamo attentamente questo aspetto di somma importanza: essere Cristo nostro fondatore e nostro capo, invisibile ma reale, e noi tutto ricevere da lui, così da formare con lui quel «*Christus totus*» di cui leggiamo in sant'Agostino e di cui la dottrina della Chiesa è pervasa, allora senza dubbio ci appaiono più chiaramente gli scopi principali di questo concilio, scopi che, per ragione di brevità e di chiarezza, indichiamo in quattro punti: la conoscenza o, se così piace, la coscienza della Chiesa, il suo rinnovamento, la ricomposizione dell'unità fra tutti i cristiani e il colloquio della Chiesa con gli uomini del nostro tempo [8].

Nonostante il Vaticano II varerà in seguito un'apposita costituzione dogmatica sulla Chiesa, che mostrerà di recepire fedelmente sin dalle prime battute l'ecclesiologia cristocentrica di Paolo VI, è però già nel proemio di *SC* che troviamo una prima autorevole risposta all'auspicio del Papa. A dimostrazione che la costituzione liturgica non fa che spianare la via a quella ecclesiologica, enucleando una vera e propria ecclesiologia *in nuce*.

Di fatto il n. 2 di *SC* ripropone l'ecclesiologia del corpo mistico, elaborata sin dalla fine del XIX secolo dai teologi della Scuola romana e accolta da Pio XII nell'enciclica *Mystici corporis*, vero anello di congiunzione tra le ecclesiologie dei due concili del Vaticano. L'immagine della Chiesa corpo mistico permette a Papa Pacelli di delineare un'ecclesiologia "teandrica": poiché in questo corpo Cristo è il capo, lo Spirito Santo l'anima e i cristiani le membra, la Chiesa è per sua natura costituita di una componente visibile (la compagine sociale dei fedeli) ed una invisibile (la grazia divina elargita da Cristo attraverso il suo Spirito). Riallacciandosi alla *Mystici corporis*, anche senza parlare ancora espressamente di "corpo mistico", *SC torna a sottolineare la duplice natura della Chie-*

[8] *Ibid.*, 148*.

sa: umana, perché composta di uomini, e divina, perché vivificata dalla grazia; visibile, perché dotata di strutture societarie, e invisibile, perché arricchita di doni soprannaturali; attiva, perché impegnata nell'azione pastorale, e contemplativa, perché sorretta dalla preghiera; radicata nel mondo presente, per pervaderlo della luce del Vangelo, e incamminata verso il mondo futuro, meta del suo pellegrinaggio. E *questi due elementi umano e divino stanno in rapporto tra loro come il mezzo al fine*: tutto ciò che nella Chiesa è visibile (le istituzioni ecclesiastiche) è finalizzato – e dunque subordinato – all'invisibile (la vita teologale). È quanto *LG* 8 esprimerà meglio, collegando analogicamente la natura teandrica della Chiesa alla natura teandrica di Gesù Cristo, vero Dio e vero uomo[9].

SC non prosegue oltre: per ora al concilio interessa solo applicare questa prospettiva ecclesiologica alla liturgia, affermando che quest'ultima 1) favorisce nei credenti («*qui intus sunt*») la maturazione interiore (finalità spirituale) e lo stimolo all'annuncio (finalità pastorale e missionaria); 2) promuove in tutti gli altri («*qui sunt foris*») il desiderio di aderire alla Chiesa (finalità ecumenica e missionaria). La liturgia è dunque: 1) il *luogo di edificazione*

[9] Questo il testo: «Cristo Mediatore ha costituito qui sulla terra la sua Chiesa santa, comunità di fede, speranza e carità, come una compagine visibile e incessantemente la sostenta, diffondendo a tutti per suo tramite la verità e la grazia. Ma la società gerarchicamente organizzata da una parte e il corpo mistico di Cristo dall'altra, l'aggregazione visibile e la comunità spirituale, la Chiesa della terra e la Chiesa in possesso dei beni celesti, non si devono considerare come due realtà, bensì costituiscono un'unica realtà complessa, in cui si sviluppano insieme l'elemento umano e quello divino. Perciò, per una non debole analogia essa è paragonata al mistero del Verbo incarnato. Infatti come la natura umana assunta serve al Verbo divino come vivo organo di salvezza indissolubilmente unito a lui; in modo non dissimile l'organismo sociale della Chiesa serve allo Spirito di Cristo, che la vivifica, come mezzo per far crescere il corpo».

della Chiesa per «quelli che sono dentro»: infatti, proprio partecipando ai sacri riti i credenti si costituiscono come «tempio santo nel Signore» e «abitazione di Dio nello Spirito», due immagini ispirate a *Ef* 2, 21s, nelle quali è evidente la volontà di delineare – ancora una volta precorrendo *LG* – un abbozzo di ecclesiologia trinitaria; 2) il *luogo di manifestazione della Chiesa* per «quelli che sono fuori», giacché la liturgia "mostra" al mondo "chi è" la Chiesa e "com'è" la Chiesa, e proprio così instilla nei non credenti un "anelito" alla Chiesa. Proprio questi due aspetti, la *dimensione genetica della liturgia* (essa costruisce la Chiesa) e la *sua dimensione epifanica* (essa rivela la Chiesa) ci appariranno sempre più, nel prosieguo del discorso, *i guadagni principali dell'ecclesiologia liturgica* di *SC*.

Queste importantissime premesse teologiche intendono giustificare l'interesse conciliare per la liturgia. Il n. 3a precisa che l'obiettivo della costituzione è duplice: 1) «richiamare i principi per l'incremento e la riforma della liturgia» (obiettivo dottrinale), 2) «stabilire delle norme pratiche» (obiettivo operativo). È con ciò evidente che i Padri hanno respinto il tentativo, avallato nella fase preparatoria, di restringere le competenze del concilio all'elaborazione dei soli principi generali, lasciando alla Curia romana l'attuazione pratica, e hanno rivendicato per se stessi l'autorità di emanare le norme che traducano coerentemente la dottrina.

Tali principi e norme, precisa il n. 3b, toccano però direttamente solo il rito romano, e indirettamente gli altri riti: così il concilio delimita preliminarmente il proprio raggio di azione, riconoscendosi impossibilitato a promuovere una riforma liturgica globale. Ma è chiaro – e ci troviamo qui di fronte ad un'affermazione di capitale importanza anche da un punto di vista ecumenico – che «la santa madre Chiesa considera di uguale diritto e con pari onore tutti i riti legittimamente riconosciuti» (n. 4): con

ciò il concilio sconfessa definitivamente la teoria della cosiddetta *praestantia latini ritus*, diffusasi sin dal tempo di Benedetto XIV e motivo di ingiustificate latinizzazioni.

1.3 La liturgia nell'economia salvifica (nn. 5-8)

È quantomeno curioso che il primo capitolo della costituzione, dedicato ai principi generali per la riforma e l'incremento della liturgia, incominci ripercorrendo, sia pur succintamente, la storia della salvezza: si tratta di «una vera e propria *anamnesi* dell'intera opera salvifica di Dio. [...] Questa *anamnesi* giunge fino a noi, narrando come l'opera della salvezza continuata dalla Chiesa si attui attraverso la liturgia» [10]. Colpisce nei nn. 5ss l'analogia col proemio di *LG* (cfr. nn. 2-5), laddove si colloca la fondazione della Chiesa in seno al piano salvifico attribuito al Padre, realizzato dal Figlio con l'Incarnazione e la Pasqua, consumato dallo Spirito Santo effuso a Pentecoste; con quello di *DV* (cfr. nn. 2-4), laddove si ripercorrono le tappe della Rivelazione del mistero di Dio nella storia fino al suo culmine nell'evento Cristo; con quello del decreto *Ad Gentes* (cfr. nn. 2-5), laddove si radica l'impegno missionario nella Chiesa nel dinamismo delle missioni divine del Figlio e dello Spirito, che hanno origine dalla volontà salvifica universale del Padre.

SC narra la storia della salvezza delineando una traiettoria circolare. Nel n. 5 si presenta la volontà salvifica universale del Padre (prima tappa: l'eternità di Dio), che ha parlato ad Israele nei tempi antichi (seconda tappa: l'Alleanza) e infine, nella «pienezza dei tempi» (*Eb* 1, 1), ha inviato il proprio Figlio nel mondo (terza tappa: l'even-

[10] P. MARINI, *Primum, celebrare*, in A. GRILLO - M. RONCONI (ed.), *La riforma della liturgia*, cit., p. 37.

to Cristo). Essendo al contempo Dio e uomo, Gesù può assolvere la funzione di «Mediatore tra Dio e gli uomini» (*1Tm* 2, 5): da una parte, in quanto Dio, egli redime gli uomini (dimensione discendente della mediazione di Cristo: Dio, in Gesù, si abbassa fino all'uomo per salvarlo); dall'altra, in quanto uomo, egli glorifica Dio (dimensione ascendente della mediazione di Cristo: l'uomo, in Gesù, si eleva fino a Dio per lodarlo)[11]. Tale opera mediatrice – afferma il concilio citando la preghiera di anamnesi del canone romano – ha il suo culmine nella Pasqua, dal momento che proprio nella sua passione, morte e risurrezione Gesù porta a compimento la redenzione degli uomini e insieme rende a Dio il culto perfetto[12].

L'opera di Cristo è destinata a prolungarsi nella Chiesa, definita sulla scorta di Agostino «mirabile sacramento» scaturito «dal costato di Cristo dormiente sulla croce» (quarta tappa: la missione della Chiesa)[13]. Per la

[11] Cfr. A.-M. Roguet, in J. Gelineau et alii, *Commento*, cit., p. 18: «Il nostro testo accenna il duplice aspetto della missione di Cristo che si ritroverà in tutta la liturgia: l'aspetto antropocentrico e l'aspetto teocentrico. Egli è Mediatore nelle due direzioni: rivelatore, medico, strumento della nostra salvezza, come inviato di Dio verso di noi; ed allo stesso tempo, con la sua presenza, scende tra di noi la *pienezza del culto* che sale da noi verso Dio. [...]. È in questo duplice senso che il Verbo incarnato è nostro grande Sacerdote: la sua opera è allo stesso tempo opera cultuale e opera salvifica». Vedremo appunto che, in *SC* 7, questa funzione mediatrice di Cristo verrà più esattamente qualificata come "sacerdotale".

[12] Per J. Ratzinger, Ulteriori prospettive, cit., p. 774, «un'idea di fondo del concilio è il riferimento al mistero pasquale: nella Pasqua si sintetizza l'intera storia della salvezza, è presente in forma concentrata l'intera "opera della redenzione". Si può ben dire che la "Pasqua" costituisce la categoria centrale della teologia liturgica del concilio. Tutti gli altri aspetti sono riassunti in essa [...]»; per G. Dossetti, *Per una «Chiesa eucaristica»*, cit., p. 41, «la linea unitaria della *SC* deriva dalla sua concentrazione sul mistero pasquale».

[13] Cfr. Agostino, *Enarrationes in Psalmos*, CXXXVIII, 2: *PL* 37, 1784s.

prima volta il concilio definisce la Chiesa “sacramento”. Si tratta di una formula inconsueta, sconosciuta alla manualistica, e suscettibile di fraintendimenti, giacché sembra suggerire l’idea bizzarra che i sacramenti non siano più sette, ma otto. Eppure, in nota il concilio evidenzia che la citazione agostiniana si trovava già nel rito della Veglia pasquale anteriore alla riforma di Pio XII: più esattamente nell’orazione che seguiva la lettura sull’Arca dell’Alleanza, considerata come prefigurazione simbolica della Chiesa[14]. È in fondo sorprendente constatare che per quattro secoli la Chiesa tridentina avesse proclamato, nella celebrazione più solenne dell’Anno liturgico, che la Chiesa è un *mirabile sacramentum*, senza che la teologia se ne fosse mai avveduta[15]!

In *SC* il concilio non si impegna ancora ad illustrare il senso esatto di tale espressione, che sarà in seguito approfondita da *LG* (cfr. nn. 1.9.48). Sappiamo però che, nella *mens* dei Padri, formati nella teologia scolastica, il sacramento è una realtà complessa, risultante da un elemento divino (la grazia) e un elemento umano (il segno), in modo che attraverso il segno visibile venga realmente manifestata ed efficacemente comunicata la grazia invisibile. Mentre però la teologia tradizionale si limitava ad applicare questa definizione al settenario sacramentale, il concilio, recuperando un’idea cara a molti Padri della Chiesa e riportata in auge prima del concilio da vari teologi d’Oltralpe (come H. de Lubac, O. Semmelroth, K. Rahner, E. Schillebeeckx), la applica ora direttamente alla Chiesa globalmente considerata. Per questi autori Cristo è il “sacramento primordiale” (in tedesco *Ur-Sakrament*),

[14] Nel Messale di Paolo VI la citazione si trova invece nell’orazione sulle offerte della seconda Messa *pro Ecclesia*.

[15] Il che non ha impedito che il testo venisse molto avversato in aula conciliare: cfr. almeno *AS* I, II, p. 386.

perché nella sua persona l'umanità è il segno e lo strumento attraverso cui la divinità si manifesta visibilmente e agisce efficacemente per la salvezza degli uomini. Dal sacramento primordiale, che è Cristo, promana il "sacramento generale", che è la Chiesa, la cui dimensione visibile, concepita sulla falsariga dell'umanità di Cristo, è il segno e lo strumento attraverso cui la grazia invisibile continua ad essere elargita agli uomini. La Chiesa, a propria volta, esprime e realizza la propria "sacramentalità generale" precipuamente mediante i sette sacramenti, canali privilegiati della grazia. *Lo schema tripartito "Cristo sacramento – Chiesa sacramento – sacramenti della Chiesa" pare effettivamente sottostare ai nn. 5s di SC*, sebbene a rigor di termini la costituzione non parli mai espressamente di Cristo come "sacramento primordiale" [16].

Il n. 6, in particolare, lascia chiaramente intendere che, proprio in quanto "sacramento", la Chiesa prosegue il ministero di mediazione di Cristo, nella sua duplice dimensione ascendente e discendente, e lo fa precisamente «per mezzo del Sacrificio e dei sacramenti, sui quali si impernia tutta la vita liturgica». Infatti, nei sacramenti, da un lato la Chiesa rende attuale per i credenti la salvezza di Dio realizzata in Cristo (dimensione discendente: da Dio agli uomini); dall'altro trasforma i fedeli nei «veri adoratori che il Padre ricerca» (dimensione ascendente: dagli uomini a Dio) [17].

[16] La rinuncia a parlare di "Cristo sacramento primordiale" viene illustrata nelle *declarationes*, che – come abbiamo visto – accompagnavano in origine lo schema liturgico e furono distribuite ai Padri a concilio iniziato: colà si giustifica l'omissione «*ne faciat difficultates* (affinché [la formula] non ingeneri delle difficoltà)», a motivo del suo carattere inconsueto e ambiguo, ma si dichiara al tempo stesso che la dottrina soggiacente è stata assunta ampiamente dal testo, attraverso espressioni desunte dalla Scrittura, dai Padri, dai teologi e dalla liturgia.

[17] Secondo C. Vagaggini, in F. Antonelli - R. Falsini (ed.), *Costituzione conciliare sulla sacra liturgia. Introduzione, testo latino-ita-*

Ora, prosegue il n. 7, la Chiesa può compiere tale ministero di mediazione proprio perché *in essa, soprattutto nella liturgia, Cristo si rende sempre presente*: è lui, invisibilmente operante nella Chiesa, a proseguire nel tempo la propria opera mediatrice. Raggiungiamo qui, senza dubbio, una delle "vette" teologiche del documento conciliare: anzi, «questo testo può essere considerato come il cuore della costituzione liturgica; infatti esso descrive e giustifica la funzione della liturgia nella vita della Chiesa: la liturgia comunica ed attua nei credenti l'*opus nostrae redemptionis*»[18].

Per realizzare un'opera così grande, Cristo è sempre presente nella sua Chiesa, specialmente nelle azioni liturgiche. È presente nel Sacrificio della Messa sia nella persona del ministro, «egli che, offertosi una volta sulla croce, offre ancora se stesso per il ministero dei sacerdoti», sia soprattutto sotto le specie eucaristiche. È presente con la sua potenza nei sacramenti, di modo che quando uno battezza è Cristo stesso che battezza. È presente nella sua parola, per cui è lui che parla quando nella Chiesa si leggono la Sacre Scritture. È presente, infine, quando la Chiesa prega e salmeggia, lui che ha promesso: «Dove due o tre sono riuniti nel mio nome, io sono in mezzo a loro» (*Mt* 18, 20).

In quest'opera così grande, con la quale viene resa a Dio una gloria perfetta e gli uomini vengono santificati, Cristo associa realmente sempre a sé la Chiesa, sua sposa amatissima, la quale prega il suo Signore e per mezzo di lui rende culto all'eterno Padre.

Giustamente perciò la liturgia è considerata come l'esercizio della missione sacerdotale di Gesù Cristo, mediante la

liano, commento, Milano-Roma 1964, p. 195, «il doppio movimento che avviene nella liturgia, quello di discesa di Dio verso l'uomo per santificarlo e quello di ascesa dell'uomo verso Dio per rendergli il suo culto, sono indissolubilmente uniti nella stessa nozione».

[18] P.D. SCARDILLI, *I nuclei ecclesiologici*, cit., p. 186.

quale con segni sensibili viene significata e, in modo proprio a ciascuno, realizzata la santificazione dell'uomo, e viene esercitato dal corpo mistico di Gesù Cristo, cioè dal capo e dalle sue membra, il culto pubblico integrale (n.7)[19].

La presenza di Cristo nella Chiesa si realizza, secondo il testo, «specialmente (*praesertim*) nelle azioni liturgiche». *La liturgia è così a tutti gli effetti un momento della storia della salvezza*, anzi di questa storia essa è in un certo senso il momento riepilogativo e riattuativo: nel culto della Chiesa l'economia salvifica, culminante in Cristo, non resta rinchiusa nel passato, ma raggiunge il presente e si protende al futuro, convogliando i credenti di ogni luogo e di ogni tempo. Al contempo, sottolineando che la presenza di Cristo nella Chiesa si realizza «*praesertim*» nella liturgia, il concilio tiene insieme la consapevolezza che la presenza di Cristo non può affatto essere circoscritta alla sola liturgia (egli si rende presente, in forme diverse, nella Sacra Scrittura, nella preghiera personale e comunitaria, nella fraternità e nel servizio, nei fratelli e in particolare nei poveri,...) e la convinzione che la presenza di Cristo nella liturgia sia nondimeno quella più profonda.

Recuperando l'insegnamento delle encicliche *Mystici corporis* e *Mediator Dei*, il concilio proclama che nelle azioni liturgiche Cristo si rende presente in vari modi: 1) in forma eminente nella celebrazione eucaristica, dove tale presenza si esprime *a*) nella persona del ministro ordinato, che agisce *in persona Christi*, *b*) e ancor più nelle specie eucaristiche, nelle quali Cristo è addirittura presente «veramente, realmente e sostanzialmente»[20], cosicché nessun'altra modalità di presenza può eguagliare in intensità quella eucaristica; 2) negli altri sacramenti,

[19] La citazione interna proviene dal decreto sul Sacrificio della Messa del concilio di Trento: cfr. *DH* 1743.

[20] È quanto proclama ancora il Tridentino: *DH* 1636.

nei quali è sempre Cristo ad agire per mezzo del ministro; 3) nella proclamazione della parola di Dio, una parola ispirata nella quale è Gesù stesso a parlare oggi alla Chiesa; 4) nell'assemblea liturgica raccolta in unità, alla quale – secondo la promessa di *Mt* 18, 20 – il Signore assicura la sua presenza misteriosa.

Questa multiforme presenza di Cristo rende la liturgia un «*opus tantum* (un'opera tanto grande)» e permette di considerarla nientemeno che «l'esercizio della missione sacerdotale di Gesù Cristo». Con ciò il concilio riprende e precisa il discorso avviato al n. 5: *in quanto Mediatore fra Dio e gli uomini, Gesù assolve un ministero veramente e propriamente sacerdotale*, anzi – come proclama la Lettera agli Ebrei – egli è il sommo Sacerdote della nuova Alleanza[21]. Ora, secondo *SC*, *è proprio nella liturgia che Cristo prosegue ininterrottamente a nostro favore la sua missione mediatrice o sacerdotale*, inaugurata nella sua vita terrena e portata a compimento con la Pasqua, ma non più da solo: *egli associa a sé la Chiesa*, che ha costituito sua sposa, adesso definita espressamente «corpo mistico di Gesù Cristo». Nella liturgia, insomma, *agiscono inseparabilmente il capo e le membra di quest'unico corpo*: l'agente principale è indubbiamente Gesù Cristo: la liturgia è in senso proprio – come afferma il n. 7d – «*opus Christi*»; ma al tempo stesso Cristo, facendo della Chiesa il suo corpo, la lega a sé come co-agente a lui subordinata. Il che induce il concilio a concludere solennemente che «ogni celebrazione liturgica, in quanto opera di Cristo sacerdote e del suo corpo (*opus Christi sacerdotis eiusque corporis*), che è la Chiesa, è azione sacra per eccellenza, e nessun'altra azione della Chiesa ne uguaglia l'efficacia allo stesso titolo e allo stesso grado» (*ibid.*)[22].

[21] Cfr. almeno *Eb* 8, 1-13, laddove si collega il sacerdozio di Cristo all'Alleanza nuova di cui egli è Mediatore.

[22] Certo, non si può non evidenziare con rammarico il silenzio tota-

La liturgia, tuttavia, non vive solo di un legame col passato, cioè con l'evento cristologico. Come illustra il n. 8, essa si proietta anche al futuro, anticipando misteriosamente il compimento escatologico (ultima tappa dell'economia salvifica: l'*eschaton*). *Proprio mentre rende presente il Cristo venuto, essa rende presente anche il Cristo venturo*: il cristocentrismo della liturgia non è attenuato, ma rafforzato dal riferimento al compimento finale, essendo Cristo in fin dei conti l'*eschaton* in persona. Nella liturgia, quindi, il passato, il presente e il futuro della storia della salvezza convergono, perché il rito trascina nell'oggi della Chiesa il "già" della Pasqua di Cristo e il "non ancora" della sua Parusia. Se il rapporto tra il passato e il presente verrà espresso nel capitolo sull'Anno liturgico in termini di «*sacra recordatio*» (n. 102), la relazione tra il presente e il futuro viene indicata dal n. 8 come *praegustatio*, "pregustazione", quasi a suggerire l'idea che nel rito ci venga offerto un "assaggio" del cielo, dove si celebra la vera ed eterna liturgia cui partecipano gli angeli e i santi:

Nella liturgia terrena noi partecipiamo, pregustandola, a quella celeste, che viene celebrata nella santa città di Gerusa-

le mantenuto, qui come altrove, sulla presenza dello Spirito Santo nella liturgia: se ne erano già lamentati, in aula conciliare, mons. R. Silva Henriquez, che chiedeva si sottolineasse meglio il carattere trinitario e pneumatologico della liturgia, indicando nello Spirito Santo l'anima e l'intimo autore di tutta la vita liturgica (cfr. *AS* I, I, pp. 323ss), e mons. F. Marty, che domandava si esplicitasse meglio l'opera del Pneuma nei sacramenti (cfr. *ibid.*, p. 506). Di sicuro, se *SC* avesse evidenziato, accanto alla presenza di Cristo e alla glorificazione del Padre, anche l'azione dello Spirito nella liturgia, avrebbe forse potuto dimostrare in modo più persuasivo che questa «è, nella sua espressione più pura, la vita stessa di Dio uno e trino, che circola nelle vene della sua mistica sposa, la Chiesa»: così G. Baraúna, *Prefazione*, in Id. (ed.), *La sacra liturgia*, cit., p. 10. La lacuna pneumatologica di *SC* è denunciata già da H. Mühlen, *Dogmatische Überlegungen zur liturgischen Konstitution*, in «Catholica» 19 (1965), pp. 108-135.

lemme, alla quale tendiamo come pellegrini, laddove Cristo è assiso alla destra del Padre, ministro del santuario e della vera tenda.

Il movimento della storia della salvezza, aperto al n. 5, viene finalmente concluso, rivelandosi un movimento circolare "da Dio a Dio": la volontà salvifica di Dio, che precede il tempo, si compirà, alla fine del tempo, quando gli uomini saranno accolti da lui e in lui nella Gerusalemme celeste, attraverso gli "snodi" dell'Alleanza, dell'evento Cristo (vero "cuore" della storia della salvezza) e della missione della Chiesa, che raggiunge il suo culmine nella liturgia. Il concilio, raccogliendo il testimone del Movimento liturgico, ha affrancato la liturgia da una riduttiva concezione rubricista e cerimoniale, per radicarla nella vita della Chiesa, collegarla all'evento Cristo, inglobarla nel piano salvifico del Padre, riferirla al compimento finale: «parlando del culto nella storia della salvezza come memoriale-attuazione e profezia delle meraviglie di Dio, la *SC* approda a una definizione *misterica* della liturgia»[23].

[23] P.D. SCARDILLI, *I nuclei ecclesiologici*, cit., p. 192. Cfr. anche S. MARSILI, *Presentazione*, in B. NEUNHEUSER ET ALII, *La liturgia*, cit., p. 5: «[...] la liturgia viene situata, insieme a Cristo e – com'è chiaro – dipendentemente da lui (cfr. *Ap* 1, 8; 22, 13), come "l'alfa e l'omega, il principio e la fine" di tutta la vita della Chiesa. Siamo infatti di fronte a un'elevazione della liturgia al rango di componente essenziale dell'opera di salvezza, e precisamente sulla linea "cristologica". Questo significa che una conoscenza vera della liturgia non si può avere arrestandosi alla pura ricerca scientifica sul piano storico delle origini, delle fonti, dell'evoluzione o dell'involuzione delle formule e dei riti, ma al contrario è necessario, al fine di una comprensione autentica della liturgia in se stessa e in riferimento alla sua funzione nella Chiesa, inquadrarla e approfondirla nella sua dimensione "teologico-economica" e cioè nella "teologia del mistero di Cristo". La liturgia infatti dovrà rivelarsi come il momento attuatore della storia della salvezza, creando così il "tempo della Chiesa" ossia l'estensione della salvezza

1.4 La liturgia *culmen et fons* (nn. 9-13)

Subito dopo, a scanso di equivoci, *SC* sente la necessità di una doverosa precisazione:

> La liturgia non esaurisce tutta l'azione della Chiesa; infatti, prima che gli uomini possano accostarsi alla liturgia, è necessario che siano chiamati alla fede e alla conversione [...]. Ai credenti [la Chiesa] deve sempre predicare la fede e la penitenza, deve inoltre disporli ai sacramenti, insegnare loro ad osservare tutto ciò che Cristo ha comandato, e incitarli a tutte le opere di carità, di pietà e di apostolato attraverso le quali diviene manifesto che i fedeli non sono di questo mondo, e tuttavia sono luce del mondo e glorificano il Padre dinanzi agli uomini (n. 9).

Il concilio evita attentamente la tentazione del "panliturgismo". La Chiesa non è solo liturgia, né la liturgia è tutto nella Chiesa: "prima" vengono infatti l'annuncio e la conversione, perché la liturgia presuppone la fede (qualcosa di simile si dirà al n. 59 circa i sacramenti), restando altrimenti inintelligibile ed inefficace; "dopo" seguono l'impegno morale, la carità e la missione, perché la liturgia plasma la testimonianza cristiana nel mondo. Eppure, al tempo stesso, è ormai evidente che la liturgia occupa nella Chiesa una posizione di assoluto privilegio, come il n. 7 ha già proclamato e come ripete subito appresso un passaggio divenuto meritatamente noto: «Nondimeno la liturgia è il culmine verso cui tende l'azione della Chiesa (*culmen ad quod actio Ecclesiae tendit*) e, insieme, la fonte

nell'ambito della comunità umana, come l'Incarnazione era stata il momento attuatore della stessa storia della salvezza in Cristo». Alla dimensione "misterica" della liturgia e alle sue implicazioni cristologiche ed ecclesiologiche è particolarmente attento il commento di H. VOLK, *Theologische Grundlagen der Liturgie. Erwägungen nach der* Constitutio de sacra liturgia, Mainz 1964, pp. 29-100.

da cui promana tutto il suo vigore (*fons unde omnis eius virtus emanat*)» (n. 10a).

Si può ben dire che «l'adagio *culmen et fons* esprime una precisa immagine di Chiesa, contiene un'ecclesiologia eucaristica e liturgica»[24]. La liturgia è *culmen*, cioè punto di arrivo della missione ecclesiale, perché «le fatiche apostoliche sono ordinate al fatto che tutti, diventati figli di Dio mediante la fede e il Battesimo, convengano in unità, lodino Dio nella Chiesa, partecipino al Sacrificio e mangino la cena del Signore» (*ibid.*). L'annuncio del Vangelo e la conversione che esso suscita nel cuore dell'uomo non sono fini a se stessi, ma tendono per loro natura ad introdurre gli uomini nella vita liturgica, necessario compimento e traguardo del cammino di fede. Nella liturgia poi – come chiarirà *LG* 11 – l'Eucaristia si configura come il "culmine del culmine", il momento più alto fra tutti, perché in esso, comunicando al corpo e al sangue di Cristo, l'uomo entra ormai in perfetta "comunione" con il suo Signore venendo "assimilato" a lui[25].

Al tempo stesso, la liturgia è *fons*, cioè punto di partenza della missione ecclesiale, perché «spinge i fedeli, nutriti dei "sacramenti pasquali", a vivere "concordi nella pietà», domanda che «esprimano nella vita quanto hanno ricevuto con la fede"; inoltre il rinnovo dell'Alleanza del Signore con gli uomini nell'Eucaristia conduce e accende i fedeli nella pressante carità di Cristo» (n. 10b)[26]. La liturgia, a sua volta, non è fine a se stessa e non esaurisce l'impegno

[24] P. Marini, *Primum, celebrare*, cit., p. 39.

[25] È molto interessante constatare che questo testo di *LG* applica specificamente all'Eucaristia il binomio *culmen et fons* che *SC* applica in generale a tutta la liturgia, anche se invertendolo: «Partecipando al Sacrificio eucaristico, fonte e culmine di tutta la vita cristiana, [i fedeli] offrono a Dio la Vittima divina e se stessi con essa [...]».

[26] Le citazioni sono tratte, rispettivamente, dall'orazione dopo la comunione della Veglia pasquale e della domenica di Pasqua (nel

del cristiano: questi piuttosto, proprio dalla partecipazione ai sacri riti, viene stimolato ad una vita coerente con il mistero celebrato. Se l'Eucaristia è il vertice della liturgia, la carità – che dell'Eucaristia è il codice interpretativo e il fine supremo – è il vertice della vita cristiana.

Il n. 10b può allora concludere dicendo che

dalla liturgia, particolarmente dall'Eucaristia, deriva a noi, come da sorgente, la grazia, e con la massima efficacia si ottiene in Cristo quella santificazione degli uomini e quella glorificazione di Dio, a cui, come al loro fine, tendono tutte le altre attività della Chiesa.

Oltre a ribadire i due fini essenziali – discendente e ascendente – della liturgia in quanto esercizio del sacerdozio di Cristo, il testo riecheggia la dottrina tridentina dell'*ex opere operato*, secondo cui i sacramenti, validamente celebrati, comunicano oggettivamente la grazia ai fedeli[27]. E tuttavia tale grazia non può effettivamente trasformare gli uomini senza che essi «si accostino alla sacra liturgia con retta disposizione interiore, conformino la loro mente alle parole e cooperino con la grazia divina, per non riceverla invano» (n. 11). Già il n. 7c aveva annotato che la liturgia produce la santificazione degli uomini «in modo proprio a ciascuno (*modo singulis proprio*)». All'elargizione oggettiva della grazia sacramentale deve corrispondere la disposizione soggettiva del credente, giacché la grazia non violenta la libertà, ma la rispetta ed esalta. Era già questa, del resto, la lezione del concilio di Trento, allorché controbilanciava l'*ex opere operatum*, necessario per garantire la certezza dell'elargizione della

Messale di Paolo VI solo nella Veglia) e dall'orazione della Messa del martedì fra l'ottava di Pasqua (nel Messale di Paolo VI il giorno prima).

[27] Cfr. *DH* 1608.

grazia sacramentale contro le obiezioni dei Riformatori, con l'affermazione che i sacramenti conferiscono la grazia ai fedeli «*non obicem ponentibus* (che non frappongono ostacolo)»[28]. In tal modo, la «piena efficacia (*plena efficacitas*)» (così ancora il n. 11) dipende nella liturgia dall'incontro tra l'elemento oggettivo della grazia divina e l'elemento soggettivo della disposizione umana: dall'incontro tra la libertà di Dio, che dona la grazia (in modo evidentemente infallibile), e la libertà dell'uomo, che si apre a riceverla (ma purtroppo può pure rifiutarsi di farlo).

Proprio in riferimento a ciò troviamo per la prima volta, sempre nel n. 11, un tema destinato a diventare il *Leitmotiv* della costituzione: l'*actuosa participatio* dei fedeli alla liturgia. La retta disposizione personale dei credenti esige dai pastori impegno e vigilanza «affinché nell'azione liturgica non solo siano osservate le leggi per la valida e lecita celebrazione, ma i fedeli vi prendano parte consapevolmente, attivamente e fruttuosamente (*fideles scienter, actuose et fructuose eandem participent*)». Il concilio recepisce qui uno dei principi-cardine del Movimento liturgico e non perde l'occasione per tirare una sana "stoccata" a quella concezione rubricista della liturgia, secondo cui per "celebrare bene" basterebbe al ministro rispettare con somma cura le rubriche dei libri liturgici (che assicurano, per dirla in termini giuridici, la *validitas* e la *liceitas*), e non anche, invece, preoccuparsi che i riti favoriscano nei fedeli un incontro autentico con Dio (ciò che tradizionalmente vien detto *fructuositas*).

Sempre per scongiurare il "panliturgismo", *SC* precisa ancora che «la vita spirituale non si esaurisce nella partecipazione alla sola sacra liturgia» (n. 12). Come la liturgia

[28] Cfr. *DH* 1606.

non assorbe tutta l'azione della Chiesa, così essa non monopolizza la preghiera cristiana. La preghiera liturgica non elimina la necessità della preghiera personale (cfr. *ibid.*) né rende superflue le pratiche di pietà (cfr. n. 13a). Al tempo stesso, come la liturgia è la fonte e il culmine dell'azione della Chiesa, così essa deve diventare la fonte e il culmine della preghiera personale e delle pratiche devozionali extraliturgiche: non stupisce, in tal senso, l'invito del concilio affinché i pii esercizi, che soprattutto nel secondo millennio si sono sviluppati in alternativa ad una liturgia gradualmente divenuta inaccessibile al popolo, «siano regolati tenendo conto dei tempi liturgici, in modo da essere in armonia con la sacra liturgia, da essa in qualche modo traggano ispirazione e ad essa, data la sua natura di gran lunga superiore, conducano il popolo cristiano» (n. 13b).

1.5 L'*actuosa participatio* come *Leitmotiv* (nn. 14-20)

La madre Chiesa desidera ardentemente che tutti i fedeli siano condotti a quella piena, consapevole e attiva partecipazione alle celebrazioni liturgiche, che è richiesta dalla natura stessa della liturgia e alla quale il popolo cristiano, «stirpe eletta, sacerdozio regale, nazione santa, popolo che Dio si è acquistato» (*1Pt* 2, 9; cfr. 2, 4s), ha diritto e dovere in forza del Battesimo (n. 14a).

Il tema dell'*actuosa participatio*, anticipato al n. 11, viene ora illustrato con maggiore ampiezza alla luce di quell'intelligenza teologica della liturgia raggiunta negli articoli precedenti. I commentatori rinvengono unanimemente nella partecipazione attiva dei fedeli alla liturgia la chiave di volta dell'intera costituzione[29]. Essa è anzitutto

[29] Si leggano, tra gli altri, P.-M. Gy, in J. Gelineau et alii, *Commento*, cit., p. 31: «Non si insisterà forse mai a sufficienza sull'impor-

richiesta «*ab ispsius liturgiae naturae*». Infatti, poiché la liturgia non è questione di rubriche e cerimonie né affare esclusivo del clero, ma l'esercizio del sacerdozio di Cristo, che associa a sé la Chiesa suo "mistico corpo", è necessario che tutte le membra di questo corpo possano parteciparvi *in modo pieno, consapevole e attivo*. Una partecipazione *piena* esige che i fedeli vengano coinvolti in tutti i momenti del rito e con tutta la loro persona (mente, cuore, corpo), *consapevole* che essi comprendano quanto si dice e si fa mentre si celebra, *attiva* che anch'essi siano chiamati a svolgere un vero ruolo nelle azioni liturgiche.

In secondo luogo, ed ecco il fondamento teologico essenziale, l'*actuosa participatio* si fonda sul sacerdozio battesimale dei fedeli. I testi della *1Pt*, cui andrebbero affiancati anche *Ap* 1, 6; 5, 10, proclamano la *dignità sacerdotale di tutti i battezzati*, sulla scorta di *Es* 19, 6: «Voi sarete per me un regno di sacerdoti e una nazione santa». Il riferimento di *SC* al sacerdozio battesimale è davvero fugace, ma tale timidezza non perdurerà nel prosieguo del concilio: questa dottrina, sottaciuta a Trento in reazione a Lutero – che ne aveva fatto una rivendicazione della

tanza degli articoli riguardanti l'educazione liturgica e la partecipazione attiva. Di fatto la partecipazione attiva è forse la principale chiave di tutta la riforma liturgica decisa dal concilio. Chi cercasse l'elemento più importante di tutta la costituzione in questa o in quella riforma su un punto particolare, fosse pure la lingua liturgica, sfiorerebbe sempre il punto essenziale che consiste in una visione dell'assemblea liturgica e del suo mistero, e inoltre in una convergenza di tutto verso questa visuale»; C. VAGAGGINI, *Idee fondamentali della costituzione*, *ibid.*, p. 61: «Il centro d'interesse della costituzione è di condurre il popolo a vivere profondamente la liturgia. Visuale pastorale. L'idea di "partecipazione attiva" (nn. 14.21.41) è il concetto catalizzatore. Il resto serve di sfondo ideologico e di mezzo pratico necessario»; G. BARAÚNA, *La partecipazione attiva principio ispiratore e direttivo della costituzione*, in ID. (ed.), *La sacra liturgia*, cit., p. 137: «La partecipazione attiva costituisce la meta, il principio ispiratore e direttivo di tutta l'opera di fermento e rinnovazione liturgica voluta dalla costituzione *SC*».

Riforma all'insegna del motto «se siamo cristiani siamo tutti sacerdoti» – e prudentemente riesumata da Pio XI e Pio XII, verrà formulata compiutamente in *LG* 10 e ribadita nel decreto sul ministero e la vita dei presbiteri *Presbyterorum Ordinis* 2[30]. Per il momento, *SC* intende solo asserire che l'*actuosa participatio* non è una benevola concessione della gerarchia, ma *un diritto e un dovere che deriva ai credenti dal loro Battesimo*, giacché questo *li ha innestati nel sacerdozio di Cristo*, quello stesso che egli esercita in ogni celebrazione liturgica. In quanto diritto, il concilio reclama dai pastori l'impegno a promuovere con solerzia la partecipazione attiva dei fedeli; in quanto dovere, il concilio domanda ai credenti di prendere parte ai riti non solo esteriormente ma anche interiormente, non solo con il corpo ma anche con il cuore, come più avanti si dirà meglio.

Proprio l'*actuosa participatio* è, come il testo precisa subito dopo, *l'intento fondamentale della riforma liturgica del Vaticano II*. È, questa, una riforma eminentemente "pastorale", nella convinzione che proprio la liturgia rappresenti il "luogo" principale nel quale i fedeli possono attingere una *mens* genuinamente cristiana e alimentare la loro spiritualità (cfr. n. 14b): una riforma, dunque, coerentemente misurata sull'indole pastorale del concilio. Essa si realizza, per *SC*, in duplice modo: attraverso la formazione del clero, perché solo ministri preparati

[30]Cfr. P. Bua, *Il sacerdozio universale*, in «Vita Pastorale» 98 (2010) 9, pp. 84s. Condivisibile comunque il parere di D. Sartore, *Ecclesiologia e liturgia. Principi metodologici e fondamenti teologici di un rapporto*, in *Ecclesiologia e liturgia. Atti della X settimana di studio dell'Associazione professori di liturgia*, Casale Monferrato 1982, p. 26, secondo cui «pur essendo il primo documento del Vaticano II, e come tale solo all'inizio di una riflessione e di una circolazione di idee che ha caratterizzato tutto lo sviluppo del concilio, la costituzione *SC* era già ispirata a un'ecclesiologia di comunione e di partecipazione

possono a loro volta istruire i fedeli, e attraverso la revisione dei riti liturgici, sanamente ispirata ad alcuni principi-guida.

È di questo che si occupa subito dopo la costituzione liturgica. La prima questione, relativa alla formazione, è trattata ai nn. 14c-20. Mentre fino al concilio la liturgia era considerata, all'interno dei seminari, come una disciplina marginale e "tecnica", finalizzata all'illustrazione delle rubriche e all'apprendimento delle formule e della gestualità rituale[31], adesso la costituzione liturgica domanda che essa vada computata «tra le discipline necessarie e più importanti» e sia insegnata «sotto l'aspetto sia teologico e storico sia spirituale, pastorale e giuridico» (n. 16). Se poi i professori di liturgia dovranno d'ora innanzi «essere preparati convenientemente a questo compito in istituti in ciò specializzati» (n. 15), anche gli altri insegnanti di discipline teologiche saranno chiamati ad illustrare «il mistero di Cristo e la storia della salvezza in modo che la loro connessione con la liturgia e l'unità della formazione sacerdotale risultino chiaramente» (n. 16). È la naturale conseguenza di quanto affermato sopra: se la liturgia sta "dentro" l'economia salvifica, quale momento nel quale Cristo attua qui ed oggi per i credenti i misteri della salvezza, è evidente che fra dogma e liturgia esiste una profonda circolarità. La liturgia, in profondità, non è un'altra cosa rispetto al dogma: essa è piuttosto *il dogma celebrato, attualizzato, vissuto*.

che andava ben al di là dei precedenti documenti del magistero ecclesiastico».

[31] Le norme attuative della costituzione apostolica *Deus Scientiarum Dominus* di Pio XI, del 24 maggio 1931, che suddividevano le discipline della facoltà teologica tra principali ed ausiliarie, collocavano la liturgia fra queste ultime, insieme al greco e all'ebraico, all'ascetica e alla teologia orientale: cfr. *AAS* 23 (1931), p. 271. Non stupisce, per tale ragione, che in molti seminari lo studio della liturgia si riducesse ad un corso semestrale di un'ora settimanale.

Ma la formazione liturgica non è faccenda solo scolastica. Essa, al contrario, va anzitutto guadagnata "sul campo", permettendo ai futuri sacerdoti di partecipare a liturgie che li aiutino «a capire il senso dei riti sacri e a partecipare con tutto il cuore sia alla celebrazione stessa dei sacri misteri, sia agli altri pii esercizi imbevuti di spirito liturgico» (n. 17). Insomma, è la liturgia ben celebrata la prima scuola di liturgia e i seminari sono chiamati a diventare vere "palestre liturgiche".

Anche i sacerdoti già in cura d'anime, che spesso sono stati educati all'esecuzione materiale delle rubriche senza poter comprendere appieno il significato dei riti, devono essere aiutati «a capire sempre più profondamente ciò che compiono nelle sacre funzioni, a vivere la vita liturgica e a comunicarla ai fedeli loro affidati» (n. 18), nella consapevolezza che la formazione liturgica della comunità cristiana non rappresenta affatto un esercizio facoltativo, ma «uno dei principali doveri del fedele dispensatore dei misteri di Dio» (n. 19). Infatti, se la liturgia, così come la concepisce *SC*, è il primo e più necessario alimento spirituale dei credenti, proprio la pastorale liturgica deve collocarsi a pieno titolo in cima all'"agenda" dei pastori d'anime.

Da ultimo, il n. 20 intende disciplinare la diffusione mediatica delle celebrazioni liturgiche, in particolare della Messa, auspicando che ciò avvenga con la supervisione di personale competente preposto a ciò dai vescovi. Il testo è molto breve sia perché già Pio XII, nell'enciclica *Miranda prorsus* dell'8 settembre 1957, si era pronunciato sulla questione, giudicando tali trasmissioni utili soprattutto per quanti non possono partecipare personalmente ai riti, ma avvertendo al tempo stesso dell'insufficienza della partecipazione attraverso i mezzi audiovisivi per soddisfare il precetto domenicale[32]; sia perché il tema sarà ripreso

[32] Cfr. *AAS* 49 (1957), p. 800.

più diffusamente dal concilio nell'apposito decreto sulle comunicazioni sociali *Inter Mirifica*, che – come è noto – sarà promulgato contestualmente a *SC* (cfr. soprattutto i nn. 13s sull'utilità dei media per l'apostolato).

2. *Liturgia e riforma.*

2.1 Le ragioni della riforma (n. 21)

Ai nn. 21-40 *SC* passa ad affrontare la questione della riforma dei riti: un tema direttamente collegato al precedente, giacché quest'opera non ha altro obiettivo che favorire l'*actuosa participatio*.

> Per assicurare maggiormente al popolo cristiano l'abbondanza di grazie nella sacra liturgia, la pia madre Chiesa desidera promuovere con cura una riforma generale della liturgia. Infatti la liturgia consta di una parte immutabile, perché di istituzione divina, e di parti suscettibili di cambiamento, che nel corso dei tempi possono o anche devono cambiare, qualora in esse si fossero insinuati elementi meno rispondenti all'intima natura della stessa liturgia, o si fossero resi meno opportuni.
>
> In tale riforma, occorre ordinare i testi e i riti in modo che esprimano più chiaramente le sante realtà che significano, e il popolo cristiano, per quanto possibile, possa capire facilmente e parteciparvi con una partecipazione piena, attiva e comunitaria (n. 21).

In primo luogo, si ribadisce a chiare lettere l'*intenzione pastorale della riforma*: consentire ai credenti di attingere maggiormente «l'abbondanza di grazie nella sacra liturgia». In secondo luogo, si offre una *giustificazione teologica della riforma*, fondata sulla natura teandrica

della liturgia. Il Vaticano II, in fondo, intercetta e replica ad una facile obiezione:

> Ma perché il concilio ritiene indispensabile la riforma della liturgia? Se essa è veramente la celebrazione rituale del mistero pasquale, l'azione sacra mediante la quale Cristo glorifica il Padre e santifica gli uomini, la liturgia non sfugge per la sua stessa essenza all'usura del tempo? Essa non attinge forse al mistero cristiano, di cui è l'espressione visibile, il principio di una trascendenza assoluta a confronto della caducità di tutte le opere umane?[33].

Per il concilio invece, essendo «azione sacra della Chiesa» (n. 7d), *la liturgia partecipa della stessa natura della Chiesa*, che è al contempo divina e umana, secondo l'insegnamento della *Mystici corporis*, ripreso già in *SC* 2, e poi approfondito da *LG*. Sia l'ecclesiologia del corpo mistico, sviluppata dalla Scuola romana, sia l'ecclesiologia sacramentale, elaborata in area mitteleuropea, sottolineano con sfumature diverse il teandrismo della Chiesa, di cui la liturgia rappresenta un caso specifico ed esemplare. In questa, allora, si distinguono una parte immutabile, perché di istituzione divina, e una parte mutevole, perché di istituzione umana: la liturgia non è solo umana ma neppure solo divina, essa è al tempo stesso trascendente e contingente, intangibile e perfettibile, animata dallo Spirito Santo e condizionata dagli uomini. Anche alla liturgia, quindi, si applica *mutatis mutandis* quella distinzione formulata da Giovanni XXIII, nel discorso di apertura del concilio, tra la verità rivelata (divina ed eterna) e il suo rivestimento linguistico e culturale (umano e cangiante)[34].

[33] P. Jounel, in J. Gelineau et alii, *Commento*, cit., p. 43.
[34] Cfr. *EV* 1, 55*.

Dopo la riforma liturgica di Pio V si era diffusa l'idea che i libri liturgici fossero intoccabili. E questo nonostante proprio il concilio di Trento avesse affermato a chiare lettere che «la Chiesa ha sempre avuto, nella dispensazione dei sacramenti, salva la loro sostanza, il potere di decidere o di modificare quelle cose che essa giudicava più convenienti all'utilità di coloro che li ricevono o alla venerazione degli stessi sacramenti, secondo la varietà delle circostanze, dei tempi e dei luoghi»[35]: dunque già il Tridentino, nel 1562, distingueva nei riti sacramentali elementi intangibili – la «sostanza» dei sacramenti – ed elementi suscettibili di modifiche, vuoi per l'utilità dei fedeli – cioè *per una ragione pastorale* – vuoi per il rispetto dovuto agli stessi sacramenti. Anche Pio XII, peraltro, aveva operato nella *Mediator Dei* quella distinzione della quale *SC* non farà che appropriarsi: «La santa liturgia è formata di elementi umani e divini; questi evidentemente, poiché sono stati stabiliti dal divino Redentore, non possono in alcun modo venire mutati dagli uomini; i primi, al contrario, possono subire diverse modifiche, secondo che lo richiedano le necessità dei tempi, delle cose e delle anime, e se la gerarchia ecclesiastica, forte dell'aiuto dello Spirito Santo, le avrà approvate»[36]. Proprio lo stesso Pontefice, qualche anno più tardi, aveva offerto un'applicazione concreta di questo principio, modificando in profondità i riti della Settimana santa e delle Ordinazioni.

Anzi, per *SC*, poiché nella Chiesa (in generale) e nella liturgia (in particolare) gli elementi umani stanno agli elementi divini come i mezzi al fine, ne consegue che gli elementi umani sono tanto utili e necessari quanto meglio esprimono il mistero divino, tanto inutili e dannosi quan-

[35] *DH* 1728.
[36] *AAS* 39 (1947), pp. 541s.

to invece lo occultano o lo fraintendono. Tali elementi umani, allora, non solo «possono» ma addirittura «devono» essere variati, nella misura in cui si verifichi che: 1) dimostrano di non corrispondere affatto alla natura della liturgia e di essersi insinuati in essa in modo abusivo; 2) pur essendo stati opportuni in passato, sono poi divenuti obsoleti e non adempiono più lo scopo per il quale erano stati originariamente introdotti. Sempre il n. 21, dopo aver illustrato l'intenzione pastorale e la giustificazione teologica della riforma, precisa coerentemente due criteri per la sua *attuazione pratica*. Il primo è l'*intelligibilità dei testi e dei riti*, che devono esprimere più chiaramente le realtà che significano; il secondo, strettamente collegato al primo, è il *progresso della partecipazione attiva dei fedeli*.

2.2 Le norme generali della riforma (nn. 22-25)

A partire dal n. 22 si trovano le norme concrete per la riforma, suddivise in quattro gruppi. Il primo gruppo («Norme generali») sancisce anzitutto l'autorità competente della riforma liturgica, che è, a seconda dei casi, la Sede Apostolica, il vescovo diocesano, le assemblee episcopali territoriali. Si tratta di un testo innovativo, se si pensa che ancora Pio XII aveva ribadito a chiare lettere che solo a Roma competeva regolamentare i riti[37]. È pur vero che questa disciplina non risale oltre il concilio di Trento: fino a quel momento era lasciata ai singoli vescovi la libertà e la responsabilità di regolare il culto; solo

[37] Così nella *Mediator Dei*: «Al solo Pontefice appartiene il diritto di riconoscere e approvare qualsiasi uso concernente il culto divino, di introdurre ed approvare nuovi riti, di modificare quelli che giudica bisognosi di cambiamento; i vescovi poi hanno il diritto e il dovere di

raramente i papi erano intervenuti per chiarire questioni controverse o proporre un orientamento comune. Ecco dunque che, dopo molti secoli, si restituisce al vescovo diocesano una vera *potestas* liturgica, riconoscendolo come "liturgo" della sua Chiesa locale. In ciò, a ben guardare, *SC* prefigura quella "riscoperta" dell'episcopato che sarà operata nel capitolo III di *LG*. Al tempo stesso, si conferisce per la prima volta una vera autorità liturgica anche alle assemblee episcopali territoriali, evidentemente per quelle questioni che non toccano una singola diocesi, ma tutte le diocesi di una determinata regione. Anche se adotta saggiamente una formula generica, *SC* pensa qui soprattutto alle conferenze episcopali nazionali, che sono nate o stanno nascendo proprio negli anni del concilio e che il decreto *Christus Dominus* 37 raccomanderà vivamente[38].

Una conseguenza di tale discorso è che nessun altro, «anche se sacerdote» (n. 22c), può di sua iniziativa introdurre mutamenti in campo liturgico. Come vedremo,

vigilare diligentemente perché le prescrizioni dei sacri canoni relative al culto divino siano puntualmente osservate»: *AAS* 39 (1947), p. 544.

[38]Cfr. R. Civil, *La liturgia e le sue leggi*, in B. Neunheuser et alii, *La liturgia*, cit., p. 203: «L'azione del concilio Vaticano II ha impresso un cambiamento radicale nell'indirizzo seguito dalla legislazione liturgica nel corso dei secoli passati. La fisionomia della legislazione è stata profondamente trasformata, soprattutto per la scomparsa del monolitismo liturgico romano. Si è in realtà rinunciato ad esso, a vantaggio di quel che è l'essenziale nella liturgia: la partecipazione piena e cosciente del popolo cristiano alla celebrazione cultuale. Il monopolio legislativo romano scompare, in certo qual modo, a partire dal momento in cui si riconosce, in materia liturgica, una certa facoltà legislativa ordinaria – per quanto limitata – alle conferenze episcopali, e perfino ai singoli vescovi. Il culturalismo latino-romano, in vigore fino alla vigilia del concilio, è stato irreversibilmente sostituito dal pluralismo a livello locale della liturgia, non solo per quel che riguarda l'uso della lingua viva, ma anche, spesso, nella scelta e composizione

l'obbedienza a questa regola elementare, della quale non sfugge la formulazione perentoria, avrebbe scongiurato, nel postconcilio, distorsioni ed abusi che hanno purtroppo finito per ostacolare la recezione di *SC*.

Una seconda «norma generale», formulata al n. 23, è l'armonia fra tradizione e progresso: la Chiesa non si lascia tentare né dall'archeologismo né dal *pruritus novitatum*, ma coniuga sapientemente passato e presente ispirandosi alla *suprema lex* della *salus animarum*. Oltretutto, nella Chiesa il «legittimo progresso» è in fondo sempre un "ritorno" alla «sana tradizione»: il nuovo non va inventato, ma attinto dalla "sorgente", e tale sorgente è l'autentica natura della liturgia così come la intendono la Scrittura e la vivente tradizione della Chiesa. Si tratta di un principio costante nella storia dei riti: gli stessi adattamenti della liturgia romana primitiva, come quelli operati nel periodo franco-germanico, attestano come l'elemento nuovo si sia sempre innestato su quello preesistente, senza mai rinnegare completamente le origini. Non esiste perciò vera riforma liturgica che non sia preceduta – proclama lo stesso articolo – «da un'accurata ricerca teologica, storica e pastorale».

La Chiesa non deve inventare oggi le forme del suo culto. Questo è nato nella comunità apostolica e si è sviluppato senza fratture sino a noi. Ogni progresso deve perciò consistere in un approfondimento della tradizione. È per assicurare la fedeltà della restaurazione liturgica a questa legge essenziale che la costituzione espone il metodo da seguire nei lavori che

degli stessi riti. Si è riconosciuto, per così dire, ufficialmente diritto di cittadinanza nella Chiesa alla *liturgia locale*: la liturgia romana, a partire dal Vaticano II, è chiamata a rappresentare come un nucleo considerato essenziale, che dovrà però essere integrato con forme adattate alle comunità locali, oppure come uno schema-modello suscettibile in alcuni casi di venire modificato».

si devono intraprendere. Si inizierà con un *accurato studio teologico, storico, pastorale*. Annotiamo i tre settori dello studio: la pastorale raccoglie le necessità e gli elementi che Giovanni XXIII chiamava i "segni dei tempi"; la storia mostra come i problemi sono stati risolti nel passato e come le forme liturgiche si sono sviluppate; la teologia confronta i riti e i formulari con il mistero che devono esprimere. Se una delle tre discipline viene sacrificata, non si potrà sperare di possedere un'equilibrata visuale dei problemi[39].

Di certo l'attributo «pastorale» esige di non guardare solo al passato, ma anche al presente, cioè alla concreta situazione dei credenti: il rinnovamento, allora, proprio mentre si sforzerà di ricercare grazie all'indagine storica e teologica «le leggi generali della struttura e dello spirito della liturgia», dovrà al contempo considerare «l'esperienza derivante dalla più recente riforma liturgica», cioè soprattutto quella promossa da Pio XII, e «dagli indulti qua e là concessi» (*ibid.*), come avvenuto ad esempio in Germania e Francia con l'adozione di Messali bilingue.

Altri principi ispiratori della riforma liturgica, sempre in base al n. 23, dovranno essere 1) la «vera e accertata utilità della Chiesa»: non si cambia tanto per cambiare, assecondando mode o capricci, ma solo per promuovere l'autentico bene spirituale dei fedeli; 2) l'armonia organica tra vecchi e nuovi riti, nella convinzione che le forme passate, utilizzate per molto tempo con profitto, non possano essere rigettate *sic et simpliciter*, ma gradualmente fatte evolvere verso nuove forme, in cui i valori permanenti sono custoditi proprio mentre i limiti riconosciuti vengono superati; 3) una certa coerenza fra i riti di regioni confinanti, al fine di evitare confusione nei fedeli.

[39] P. Jounel, in J. Gelineau et alii, *Commento*, cit., p. 47.

Una terza «norma generale», illustrata al n. 24, è la centralità della Bibbia nella liturgia. La costituzione, che tornerà più volte sul tema, si esprime con estrema chiarezza: «Massima è l'importanza della Sacra Scrittura nella celebrazione liturgica». Ne consegue che la riforma della liturgia, che non sarà possibile senza un «soave e vivo amore (*affectus*) della Sacra Scrittura», dovrà preoccuparsi che 1) i testi biblici da proclamare nelle celebrazioni siano più numerosi ed abbondanti; 2) le omelie dei ministri siano effettivamente improntate sulla parola di Dio proclamata; 3) i testi eucologici siano pervasi di spirito biblico; 4) le azioni e i segni liturgici siano ispirati alla Bibbia.

Infine, al n. 25, il concilio domanda che i libri liturgici siano riveduti *quam primum*: traspare dal testo l'urgenza di una riforma da troppo tempo attesa. Ma la fretta non deve in nessun modo pregiudicare la qualità dell'opera di revisione, essendo la liturgia – come abbiamo visto – «azione sacra per eccellenza» (n. 7d): per questo la costituzione raccomanda che la riforma sia condotta con l'aiuto di persone veramente competenti e di vescovi interpellati da diverse parti del mondo.

2.3 Norme ispirate dalla natura gerarchica e comunitaria della liturgia (nn. 26-32)

Il secondo gruppo di norme («Norme derivanti dalla natura gerarchica e comunitaria della liturgia») esprime già nel titolo due principi basilari, subito illustrati al n. 26: il carattere comunitario e gerarchico della liturgia. Del resto, «la liturgia è essenzialmente gerarchica e comunitaria perché è la manifestazione rituale, l'epifania del mistero della Chiesa»[40], la quale è appunto una «*ierarchica communio*», come proclamerà *LG* 21.

[40] *Ibid.*, p. 53.

Le azioni liturgiche non sono azioni private, ma celebrazioni della Chiesa, che è «sacramento di unità», cioè popolo santo radunato e ordinato sotto i vescovi.

Perciò esse riguardano l'intero corpo della Chiesa, lo manifestano e lo implicano; ma i singoli membri vi sono interessati in modo diverso, secondo la diversità degli stati, degli uffici e della partecipazione attiva.

Le affermazioni sul carattere comunitario dei riti sviluppano quanto detto al n. 2 sulla liturgia come epifania della Chiesa e al n. 14 sull'*actuosa participatio* radicata nella dignità sacerdotale dei battezzati. Il concilio corregge qui un travisamento fatale, insinuatosi fin dalla tarda antichità: l'idea che la liturgia sia "cosa del prete", quasi una sua "devozione personale", e che dunque, paradossalmente, sia per lui preferibile la celebrazione solitaria, quella in cui non viene "disturbato" dal brusio della gente e può pregare il "suo" Signore con la massima concentrazione. Al contrario, per *SC*, ogni liturgia è sempre «celebrazione della Chiesa», intendendo tale genitivo in senso sia soggettivo sia oggettivo[41]. In senso soggettivo, *è la Chiesa a celebrare la liturgia* (per questo ogni liturgia «implica» la Chiesa): "tutta" la Chiesa e non un gruppo di fedeli o peggio un singolo, sia pure il ministro ordinato, che rappresenta la comunità senza però rimpiazzarla. In senso oggettivo, *è la liturgia a celebrare la Chiesa* (per questo ogni liturgia «manifesta» la Chiesa), nel senso che la rivela quale «sacramento di unità», una formula che il n. 26 trae da Cipriano di Cartagine, che intende la Chiesa, in opposizione alle sette scismatiche, come simbolo dell'unità della famiglia umana[42].

[41] Già la *Mediator Dei* aveva parlato della liturgia come del culto pubblico della Chiesa e della natura sociale di ogni Messa: cfr. *AAS* 39 (1947), p. 557

[42] Cfr. Cipriano di Cartagine, *De unitate Ecclesiae*, 7: *PL* 4, 504.

Ma l'unità della Chiesa non è un'uniformità rigida, in cui le differenze vengono soppresse, né una pluralità indistinta, in cui le vocazioni si confondono: essa è piuttosto «popolo santo radunato e ordinato sotto i vescovi», cioè popolo gerarchicamente strutturato in cui ciascuno occupa un posto preciso e inconfondibile. Il concilio rimanda in nota ad un altro testo di Cipriano, in cui si sottolinea che l'unità della Chiesa si esprime nell'unione del popolo con il suo vescovo: «*Ecclesia plebs sacerdoti adunata et pastori suo grex adhaerens*»[43]. Se la liturgia è realizzazione ed epifania della Chiesa, essa non può che edificarla e manifestarla nella sua natura essenzialmente gerarchica: nelle azioni liturgiche non tutti fanno tutto, ma ognuno esercita il compito che gli compete. È poi interessante osservare che la costituzione liturgica pone in cima alla gerarchia ecclesiastica non il papa, ma i vescovi: un preludio fugace ma chiaro a quel recupero della dottrina della collegialità episcopale che avverrà in *LG* 22, laddove si proclamerà solennemente, completando l'insegnamento del Vaticano I, che l'ordine dei vescovi è «insieme col romano Pontefice suo capo, e mai senza questo capo, soggetto di piena e suprema potestà su tutta la Chiesa».

Nei nn. 27-32 vengono tratte le conseguenze pratiche di queste affermazioni di principio. 1) La celebrazione comunitaria dei riti, «con la presenza e la partecipazione attiva dei fedeli», è da preferirsi alle liturgie private e individuali, in particolare nel caso della Messa e degli altri sacramenti, fermo restando che anche un'azione liturgica celebrata senza concorso di popolo conserva il suo carattere pubblico e sociale e il presidente, anche se solo, celebra nondimeno a nome della Chiesa intera (cfr. n. 27). 2) Nelle celebrazioni liturgiche «ciascuno, ministro

[43] Id., *Epistula* LXIX, 8: *PL* 4, 406.

o fedele, svolgendo il proprio ufficio, compia soltanto e tutto quello che, secondo la natura del rito e le norme liturgiche, gli compete» (n. 28): senza alcuna equiparazione o confusione tra le funzioni dei ministri ordinati e quelle dei fedeli laici, si delinea il volto di una Chiesa pluriministeriale, in cui l'ufficio della presidenza liturgica non pregiudica il coinvolgimento dei fedeli, ma è piuttosto il vertice di una molteplicità di ruoli. 3) La partecipazione attiva del popolo va promossa coinvolgendo i fedeli nelle acclamazioni (quali *Amen*, *Alleluia*, *Hosanna*,...), nelle risposte da dare al presidente, nel canto e nella gestualità del corpo, senza però tralasciare momenti di sacro silenzio (cfr. n. 30). Ciò per evitare, sembra suggerire sommessamente il concilio riecheggiando la lezione offerta da Gesù a Marta e Maria in *Lc* 10, 38-42, che una liturgia partecipata si trasformi in una "macchina" in cui tutti sono presi da tante cose e rischiano di dimenticare l'unica cosa necessaria, cioè l'incontro col Signore nella preghiera: un rischio che purtroppo il postconcilio non sempre ha saputo schivare, dimenticando che l'*actuosa participatio* è prima di tutto partecipazione interiore al mistero celebrato, in cui Cristo è il protagonista assoluto, e solo successivamente partecipazione esteriore ai riti che si compiono[44]. Per favorire la partecipazione attiva, la

[44] È quanto segnala J. RATZINGER, *Lo spirito della liturgia*, cit., pp. 162-165: «Il concilio Vaticano II ci ha proposto come pensiero guida per la configurazione della liturgia l'espressione *participatio actuosa*, cioè la partecipazione attiva di tutti all'"*opus Dei*", vale a dire all'avvenimento cultuale. [...] Purtroppo l'espressione ben presto è stata fraintesa in un senso esteriore e ne è stata dedotta la necessità di un agire comune, quasi si trattasse di far entrare in azione il maggior numero possibile di persone il più spesso possibile e in modo visibile a tutti. Ma la parola "partecipazione" rinvia a un'azione principale a cui tutti devono aver parte. [...] La vera "azione" nella liturgia, alla quale tutti dobbiamo aver parte, è l'agire di Dio stesso. [...] Si tratta di far sì che in definitiva la differenza tra l'*actio* di Cristo e quella nostra venga annullata; che vi rimanga un'unica *actio*, che sia nello stesso tempo la

costituzione liturgica domanda che i nuovi testi liturgici, contrariamente a quelli di Pio V, prevedano rubriche in cui si spiegano non soltanto le parti del celebrante, ma anche quelle dei fedeli (cfr. n. 31), come peraltro già avveniva nell'*Ordo* della Veglia pasquale del 1951, nell'*Ordo Hebdomadae Sanctae* del 1955 e nella nuova edizione del Pontificale romano del 1961. 4) Nella liturgia infine, in contrasto con abitudini invalse nel passato, «non si faccia alcuna parzialità verso persone private o di particolari condizioni sociali» (n. 32).

2.4 Norme ispirate dalla natura didattica e pastorale della liturgia (nn. 33-36)

Un terzo gruppo di norme («Norme derivanti dalla natura didattica e pastorale della liturgia») prende le

sua e la nostra: la nostra perché siamo arrivati a formare con lui "un solo corpo ed un solo spirito"». Già C. Braga, in F. Antonelli - R. Falsini (ed.), *Costituzione conciliare*, cit., p. 222, annotava: «*Il sacro silenzio*: elemento anch'esso pienamente liturgico, che completa la partecipazione attiva facendo assimilare e trasformare in preghiera personale i sentimenti attinti dalla lettura o dalla preghiera comune. Eppure, è l'elemento più trascurato, o addirittura sacrificato volutamente in nome di una partecipazione attiva, concepita erroneamente nel senso assai limitato di voce e di gesto. Si dimentica che dalla intensità con cui è vissuto questo silenzio si può misurare il grado di capacità e di preparazione dei fedeli alla vera partecipazione». R. Falsini, *ibid.*, p. 261, si domanda: «A che cosa tende la partecipazione esteriore se non alla vera, essenziale, interiore partecipazione?» E, del resto, in termini inequivocabili si esprime nel 1985 il Sinodo straordinario dei vescovi nel ventennale del concilio: «L'attiva partecipazione, tanto felicemente aumentata nel postconcilio, non consiste solamente nell'attività esteriore, ma soprattutto nella partecipazione interiore e spirituale, nella partecipazione viva e fruttuosa al mistero pasquale di Gesù Cristo. È evidente che la liturgia deve favorire e far risplendere il senso del sacro. Dev'essere permeata dello spirito della reverenza, dell'adorazione e della gloria di Dio»: *EV* 9, 1798.

mosse dall'affermazione secondo cui la liturgia non è soltanto «culto della maestà divina», ma anche «ricca fonte di istruzione per il popolo fedele» (n. 33a)[45]. Se le cose stanno così, quella riforma pastorale della Chiesa, auspicata da Giovanni XXIII, non può che passare anche attraverso una revisione rituale che riscopra nella liturgia un'insostituibile "scuola" di vita cristiana. In fondo, se la pastorale è, in senso molto generale, l'arte di condurre i fedeli a Dio, di stabilire una relazione vitale tra i credenti e il Signore, la liturgia può giustamente rappresentarne il coronamento, nella misura in cui, da un lato, rende Dio interlocutore degli uomini: «Nella liturgia Dio parla al suo popolo; Cristo annunzia ancora il Vangelo»; e, dall'altro, rende gli uomini interlocutori di Dio, nella misura in cui «il popolo a sua volta risponde a Dio sia con i canti sia con la preghiera» (*ibid.*).

In tal quadro, la funzione del sacerdote è – coerentemente con quanto abbiamo già detto parlando del sacerdozio di Cristo – quella del mediatore, che assolve ad un compito di duplice rappresentanza. Per un aspetto, celebrando i sacri riti «*in persona Christi*», egli presta la sua voce e la sua opera al Signore perché questi possa entrare in comunicazione con i fedeli. Per un altro aspetto, agendo al tempo stesso «*nomine totius prebis sanctae et omnium circumstantium* (a nome dell'intero popolo santo e di tutti i presenti)» (n. 33b) – *Presbyterorum Ordinis* 2 dirà semplicemente «*nomine totius Ecclesiae*» –, egli presta la sua voce ai credenti, in modo che non solo mediante le preghiere recitate comunitariamente dall'assemblea, ma anche mediante quelle recitate soltanto dal ministro è sempre l'intero popolo a dare a Dio l'assenso

[45] Già il concilio di Trento, nel decreto sul Sacrificio eucaristico, aveva proclamato che «la Messa contiene un grande insegnamento per il popolo fedele»: *DH* 946.

della propria fede[46]. La liturgia, del resto, non è un'altra cosa rispetto alla fede, ma è la fede pregata e celebrata, nutrita e corroborata:

> Perciò non solo quando si legge «ciò che è stato scritto per la nostra istruzione» (*Rm* 15, 4), ma anche quando la Chiesa o prega o canta o agisce, la fede dei partecipanti è alimentata, le menti sono elevate a Dio per rendergli un ossequio commisurato alla ragione (*rationabile obsequium*) e ricevere con più abbondanza la sua grazia (*ibid.*)[47].

Anche ora si passa dai principi generali alle regole attuative. Anzitutto i riti, per adempiere efficacemente la loro funzione didattica e pastorale, devono essere semplici, chiari, concisi, adatti alla capacità di comprensione dei fedeli (cfr. n. 34). In secondo luogo, la Sacra Scrittura dovrà essere letta in modo più abbondante e vario, mentre la predicazione, parte integrante delle azioni liturgiche, sarà «attinta prima di tutto dalla fonte della Sacra Scrittura e della liturgia, come annunzio delle meraviglie compiute da Dio nella storia della salvezza, ossia nel mistero di Cristo, che è sempre presente e operante in noi, soprattutto nelle celebrazioni liturgiche» (n. 35). Questa splendida definizione, che intende riscattare l'omiletica dalle degenerazioni del devozionismo e del moralismo,

[46] Resta chiaro che l'affermazione secondo cui il ministro ordinato celebra *nomine Ecclesiae* non pregiudica affatto il ruolo necessario del sacerdote e, dunque, non può indurre a considerare la comunità come "soggetto celebrante" in cui il sacerdote fungerebbe da semplice "delegato": per questo la Congregazione per il culto divino ha recentemente invitato a utilizzare «solo con cautela» locuzioni come «comunità celebrante» o «assemblea celebrante» (Istruzione *Redemptionis Sacramentum*, 25.III.2004, 42: *EV* 22, 2228).

[47] Per il senso dell'espressione «*rationabile obsequium*», tratta dal canone romano che a sua volta si ispira a *Rm* 12, 1, rimandiamo a J. RATZINGER, *Ulteriori prospettive*, cit., pp. 781s.

restituisce alla predicazione liturgica il suo afflato biblico e la sua dimensione cristocentrica, facendo del predicatore colui che narra agli uomini i *mirabilia Dei* mostrando proprio nella liturgia la permanente attualità salvifica del mistero di Cristo[48].

Nello stesso articolo, il concilio esorta a promuovere nelle comunità cristiane «una catechesi più direttamente liturgica», capace di superare l'astrattezza asfittica di una catechesi declinata in chiave esclusivamente dottrinale; offre la possibilità di introdurre nelle celebrazioni brevi monizioni esplicative; prevede infine – e questo è certamente l'aspetto più rilevante data la sua novità assoluta nei documenti del magistero ecclesiale – celebrazioni della parola di Dio in alcuni particolari momenti dell'Anno liturgico (vigilie delle maggiori solennità, periodi "forti" di Avvento e Quaresima, domeniche e feste,...): tali liturgie della parola, indicate soprattutto (ma non esclusivamente) per i luoghi in cui manca il sacerdote, che in tal caso potrà essere sostituito dal diacono o anche da un persona delegata dal vescovo (cioè da un laico, chiamato a presiedere una vera liturgia!), si prefiggono per l'appunto l'obiettivo di familiarizzare i fedeli con la Sacra Scrittura.

In terzo ed ultimo luogo, la costituzione liturgica affronta il problema – per niente pacifico, come abbiamo visto a suo tempo – della lingua liturgica. Le affermazioni, attentamente calibrate, si sforzano di trovare quell'equilibrio fra tradizione e progresso più sopra domandato (cfr.

[48] Cfr. S. MARSILI, *La teologia della liturgia*, cit., p. 102: «La Sacra Scrittura nella liturgia cessa di essere una morta *parola scritta*, per assumere sempre più il ruolo di *annunzio-proclamazione di un avvenimento di salvezza presente*. In altre parole: l'avvenimento che *si legge* nella Sacra Scrittura, è quello stesso che *si attua* nella liturgia [...]. Cristo è la "realtà annunziata" dalla Sacra Scrittura, e Cristo diventa la "realtà avverata-comunicata" dalla liturgia».

n. 23), ovvero fra l'esigenza di evitare brusche rotture con il passato, così che le nuove forme rituali appaiano non come la drastica soppressione di quelle antiche ma come la loro evoluzione organica, e la necessità di rendere i riti intelligibili, così che la partecipazione attiva dei fedeli non resti una vaga affermazione di principio ma si traduca in opzioni effettivamente operative.

Anzitutto il concilio chiede che «l'uso della lingua latina, salvo il diritto particolare, sia conservato nei riti latini» (n. 36): *in linea generale, dunque, il latino resta la lingua universale della liturgia latina*[49]. I padri conciliari non pensano affatto ad una cassazione indiscriminata del latino, dopo molti secoli in cui esso ha rappresentato un efficace vincolo di unità sovranazionale fra i popoli accomunati dai medesimi riti: ancora Pio XII, nella *Mediator Dei*, aveva additato nel latino «un segno manifesto e luminoso di unità, ed una protezione efficace contro ogni corruzione della dottrina originaria»[50]. Al tempo stesso, il rapido inciso «salvo il diritto particolare» apre già la strada a significative innovazioni, che non rappresentano in realtà una novità assoluta, ma l'estensione di facoltà già vigenti[51]. Infatti, subito dopo *si ammette la possibilità di concedere alla «lingua volgare» uno spazio più ampio nelle celebrazioni liturgiche*, e questo *per una ragione* (ancora una volta) *eminentemente pastorale*: giacché, cioè, «non di rado l'uso della lingua volgare può essere di grande utilità presso il popolo», incapace in larghissima parte di

[49] Come è noto, la liturgia latina comprende, oltre al rito romano, anche altri riti, come quello ambrosiano in uso a Milano e quello mozarabico in uso a Toledo.

[50] *AAS* 39 (1947), p. 545.

[51] Si legga *ibid.* il passaggio immediatamente successivo: «*In non paucis tamen ritibus vulgati sermonis usurpatio valde utilis apud populum exsistere potest* (in non pochi riti tuttavia l'utilizzo della lingua volgare può rivelarsi utile presso il popolo)».

comprendere il latino. Tali concessioni, estendibili ormai ad ogni genere di azione liturgica (sacramentale o non sacramentale), ricalcano ed ampliano gli indulti particolari concessi da Pio XII, ma con una notevole differenza: l'autorizzazione non è più di competenza esclusiva di Roma, ma viene demandata all'autorità ecclesiastica territoriale, cioè normalmente alle conferenze episcopali nazionali, ferma restando la necessaria conferma da parte della Sede Apostolica. Si tratta, a ben guardare, della prima applicazione specifica della norma stabilita al n. 22, laddove si sanciva che nella Chiesa godono di autorità liturgica non solo la Santa Sede, ma, a seconda dei casi, anche il singolo vescovo e l'assemblea episcopale territoriale.

2.5 Norme per favorire l'adattamento al genio dei popoli (nn. 37-40)

L'ultimo gruppo di norme («Norme per favorire l'adattamento allo spirito e alle tradizioni dei popoli») prosegue ed allarga il discorso della lingua, introducendo, dopo secoli di rigido centralismo rituale, il principio dell'adattamento liturgico. Il n. 37 ricalca quasi alla lettera, applicandola alla liturgia, un'affermazione dell'enciclica *Summi Pontificatus* di Pio XII, del 20 ottobre 1939[52]:

> La Chiesa non desidera imporre una rigida uniformità nelle cose che riguardano la fede o il bene di tutta la comunità, né nella liturgia; anzi rispetta e favorisce le qualità e le doti d'animo delle varie etnie e dei vari popoli.

Il discorso parte da lontano: il concilio riconosce in linea generale il diritto a un legittimo pluralismo nella

[52] Cfr. *AAS* 31 (1939), pp. 428s.

Chiesa, nella convinzione che esso, lungi dal compromettere l'unità del popolo di Dio, cooperi anzi al *bonum Ecclesiae*. L'unità ecclesiale non è monolitica, ma multiforme: è un'unità che ammette, integra ed esalta le sensibilità e tradizioni dei diversi popoli, riconoscendo nella molteplicità dei doni un'espressione della "fantasia" dello Spirito Santo, un fattore di arricchimento per tutti, una manifestazione della "cattolicità" (cioè dell'universalità) della Chiesa (come chiarirà meglio *LG* 13). Tale principio generale non può che applicarsi consequenzialmente alla liturgia, che è la più esaustiva epifania della Chiesa. Anche ora *SC* raggiunge un ammirevole equilibrio: da una parte chiede di far salva «la sostanziale unità del rito romano, anche nella revisione dei libri liturgici», perché *l'unità della liturgia è una peculiare manifestazione dell'unità sovranazionale della fede*, unica e identica sempre e dovunque; dall'altra intende «lasciar posto alle legittime diversità e ai legittimi adattamenti ai vari gruppi, regioni, popoli, soprattutto nelle missioni» (n. 38), perché *la stessa fede può esprimersi in forme diverse*, commisurate al genio dei popoli. L'adattamento non può però essere indiscriminato: la creatività delle nazioni deve infatti necessariamente «armonizzarsi con gli aspetti del vero e autentico spirito liturgico» (n. 37), che funge da criterio discriminante per comprendere cosa accogliere e cosa invece respingere nella revisione dei riti[53].

[53] Il tema dell'adattamento tornerà in *GS* 44: «Come è importante che il mondo riconosca la Chiesa come realtà sociale della storia e suo fermento, così la Chiesa stessa non ignora quanto essa abbia ricevuto dalla storia e dall'evoluzione del genere umano. [...] Essa infatti, fin dall'inizio della sua storia, ha imparato ad esprimere il messaggio di Cristo ricorrendo ai concetti e alle lingue dei diversi popoli, e si è inoltre sforzata di illustrarlo con la sapienza dei filosofi: allo scopo cioè di adattare il Vangelo, per quanto conveniva, sia alle capacità di tutti sia alle esigenze dei sapienti. E tale adattamento della predicazione della parola rivelata deve restare legge di ogni evangelizzazione».

I nn. 38ss prevedono due procedure complementari per l'adattamento liturgico: l'una "dall'alto", l'altra "dal basso". La prima domanda che l'autorità centrale, cui spetta la promulgazione delle edizioni tipiche dei libri liturgici, preveda espressamente, laddove giudichi opportuno, la possibilità di adattamenti (cfr. n. 38), dei quali dovranno poi incaricarsi le autorità ecclesiastiche territoriali (cfr. n. 39); la seconda concede direttamente all'autorità ecclesiastica "periferica" il diritto di proporre alla Sede Apostolica quegli adattamenti che dovesse ritenere utili o addirittura necessari per il suo territorio (cfr. n. 40)[54]. Come è facile vedere, è questo, dopo la lingua, il secondo caso di applicazione concreta della norma stabilita al n. 22 circa l'autorità competente per la legislazione liturgica.

2.6 Un'inattesa "impennata" ecclesiologica (nn. 41-46)

Conclusa l'enunciazione delle norme cui dovrà ispirarsi la riforma della liturgia, *SC* conosce un'inattesa "impennata" teologica, tratteggiando nei nn. 41s un rifilo di ecclesiologia liturgica così profondo ed originale da potersi considerare un vero e proprio "portale d'ingresso" alla *LG*. Sebbene la collocazione di questi articoli quasi alla fine del capitolo sui principi generali della riforma non sia forse felicissima ed appaia labile il legame con i temi precedentemente sviluppati, questa breve sezione rappresenta *uno dei vertici ecclesiologici della costituzione sulla liturgia*, un passaggio nel quale il contributo teoretico del Movimento liturgico diviene quasi palpabile. I tratti salienti di questo "compendio" di ecclesiologia

[54] X. SEUMOIS, in J. GELINEAU ET ALII, *Commento*, cit., pp. 88-109, preferisce distinguere tra «procedura ordinaria» e «straordinaria».

sono la centralità del ministero episcopale, la dimensione epifanica delle celebrazioni e in particolare dell'Eucaristia, la relazione costitutiva fra Chiesa locale e parrocchie, la determinazione teologica della parrocchia[55].

Il vescovo deve essere considerato come il grande sacerdote del suo gregge, dal quale deriva e dipende in certo modo la vita dei suoi fedeli in Cristo.

Perciò è necessario che tutti diano la massima importanza alla vita liturgica della diocesi che si svolge intorno al vescovo, soprattutto nella chiesa cattedrale: convinti che la principale manifestazione della Chiesa si ha nella partecipazione piena e attiva di tutto il popolo santo di Dio alle medesime celebrazioni liturgiche, soprattutto alla medesima Eucaristia, alla medesima preghiera, al medesimo altare cui presiede il vescovo circondato dal suo presbiterio e dai ministri (n. 41).

Anzitutto il testo concentra l'attenzione sul vescovo, definendolo «grande sacerdote (*sacerdos magnus*)» del popolo di Dio a lui affidato: proprio per questo, come ha già affermato il n. 22, egli è naturalmente il responsabile della vita liturgica della Chiesa locale. Siamo solo all'abbrivio di un discorso complesso, un discorso che *LG* 21 completerà proclamando che «con la consacrazione episcopale viene conferita la pienezza del sacramento dell'Ordine, cioè quella che l'uso liturgico della Chiesa e la voce dei santi Padri chiama il sommo sacerdozio, la totalità del sacro ministero»: mentre *SC* 41 parla del vescovo «sommo sacerdote» quasi *en passant*, *LG* 21 preci-

[55] Sebbene questi articoli fossero stati oggetto di animate discussioni in seno alla commissione preparatoria, in aula essi vennero approvati senza grosse difficoltà, forse per l'ammirevole chiarezza e precisione della loro formulazione, forse perché i Padri conciliari non si avvedevano ancora delle loro implicazioni per quel ripensamento "copernicano" dell'ecclesiologia preconciliare, tendenzialmente "universalista" e "papalista", che sarà sancito da *LG*.

serà che questa terminologia proviene da testi eucologici antichissimi e autorevoli[56]. Nella costituzione liturgica, e poi compiutamente in quella ecclesiologica, il Vaticano II sta di fatto sancendo il recupero di quella concezione sacramentale dell'episcopato che, sviluppata nel primo millennio sia negli scritti dei Padri della Chiesa sia in importanti documenti liturgici d'Oriente e d'Occidente, è stata in seguito dimenticata a vantaggio di una concezione meramente giurisdizionale.

Come si sa, nella Chiesa dei Padri si delinea presto una concezione tripartita del ministero, secondo l'ordine discendente vescovo-presbiteri-diaconi, già definito all'inizio del II secolo in Ignazio di Antiochia. È chiaro, in tal quadro, che il vescovo – e lui soltanto – presiede la Chiesa locale, in cui agisce in qualità di *vicarius Christi* e di *sacerdos magnus*, coadiuvato a vario titolo dal collegio dei presbiteri e dai diaconi. Nella teologia scolastica, invece, ripresa da Trento (1562) e dal Catechismo Romano (1566), il sacramento dell'Ordine consta ormai di sette gradi (ostiariato-lettorato-esorcistato-accolitato-suddiaconato-diaconato-sacerdozio): il vertice del sacramento non è più l'episcopato, che non compare nemmeno nell'elenco, ma il sacerdozio, e questo in ragione della sua relazione con

[56] La costituzione ecclesiologica rimanda in nota alla preghiera di Consacrazione episcopale della *Traditio Apostolica*, 3: «O Padre che conosci i cuori, concedi al tuo servo, che hai eletto all'episcopato, di pascere il tuo gregge santo e di esercitare per te il sommo sacerdozio senza macchia, servendoti notte e giorno [...]»: HYPPOLITE DE ROME, *La Tradition Apostolique d'après les anciennes versions*, ed. B. Botte, Paris 1968[2], p. 44; a quella del Sacramentario Leoniano: «Perciò ti preghiamo: concedi, o Signore, a questi tuoi servi, che hai eletto al ministero del sommo sacerdozio, questa grazia [...]»: *Sacramentarium Veronense*, ed. L.C. Mohlberg, Rom 1956, p. 119; formula che si ritrova pure nel Sacramentario Gelasiano: *Liber Sacramentorum Romanae Aeclesiae Ordinis Anni Circuli*, ed. L.C. Mohlberg, Rom 1960, p. 121; e nel *Liber Sacramentorum* di Gregorio Magno: *PL* 78, 224.

l'Eucaristia. Se infatti l'Eucaristia è il vertice del settenario sacramentale, il potere di consacrare le specie eucaristiche determina correlativamente il vertice del sacramento dell'Ordine.

In una simile prospettiva, la distinzione tra vescovo e presbitero non si colloca affatto sul piano sacramentale (non riguarda cioè il *munus sanctificandi*), in quanto il presbitero possiede già per intero il sacerdozio, ma semplicemente sul piano giurisdizionale, perché il vescovo gode di una maggiore autorità sul popolo di Dio (riguarda cioè il *munus regendi*). L'unico *sacerdotium*, infatti, prevede a sua volta al proprio interno quattro gradi (presbiteri, vescovi, metropoliti, patriarchi), distinti non per via sacramentale o "cristologica" (la *potestas Ordinis*, che consiste nella consacrazione del corpo "reale" di Cristo, è identica per tutti), ma giurisdizionale o "ecclesiologica" (la *potestas regiminis*, che consiste nella guida del corpo "mistico" di Cristo, cioè la Chiesa, è più ampia nel vescovo rispetto al presbitero, nel metropolita rispetto al vescovo, nel patriarca rispetto al metropolita). Al di sopra di tutti poi si trova il papa, dotato qual è di una giurisdizione universale.

Quando *SC* proclama il vescovo «grande sacerdote del suo gregge» ribadisce invece, sebbene in tono ancora sommesso, che il vescovo non gode soltanto di una giurisdizione "maggiorata" rispetto ai presbiteri, ma anche di una specifica identità sacramentale. Per questo il suo ministero non si limita al "governo" della diocesi (*munus regendi*), ma possiede una dimensione magisteriale, giacché dal suo insegnamento «deriva e dipende in certo modo la vita dei suoi fedeli in Cristo» (*munus docendi*), e una dimensione cultuale, che domanda di attribuire «la massima importanza alla vita liturgica della diocesi che si svolge intorno al vescovo» (*munus sanctificandi*). In *SC* 41, insomma, troviamo in gestazione quella dottrina sulla sacramentalità dell'episcopato, incentrata sull'esercizio

dei *tria munera*, che in *LG* 21 conoscerà la sua illustrazione compiuta.

Per ora al concilio interessano soprattutto i risvolti liturgici di questa ecclesiologia rinnovata. Se vale anche adesso il principio secondo cui la liturgia è epifania della Chiesa, fare del vescovo il *sacerdos magnus* della Chiesa locale significa affermare che la liturgia da lui presieduta, soprattutto nella chiesa in cui egli ha la sua "cattedra", è la più esaustiva manifestazione della Chiesa locale («*praecipua manifestatio Ecclesiae*»), il che è vero soprattutto nel caso della celebrazione eucaristica, vertice della vita liturgica e sacramentale. Poiché, tuttavia, il vescovo presiede la diocesi senza identificarsi con essa né assorbirne in sé tutte le componenti, tale manifestazione può dirsi veramente completa ogni volta che alla presidenza episcopale si affianca la presenza qualificata dei presbiteri e degli altri ministri, ciascuno dei quali impegnato a svolgere il proprio peculiare ministero (qui il concilio tace ancora sui diaconi, la cui identità ministeriale verrà "riscoperta" in *LG* 29), e naturalmente l'*actuosa participatio* dei fedeli. Oltrepassando una concezione clericale della liturgia invalsa purtroppo nel secondo millennio, *il Vaticano II ritrova* insomma *nella liturgia il volto più autentico della Chiesa nella pluralità delle vocazioni*: vescovo, presbiteri, (diaconi), ministri vari, assemblea.

Poiché nella sua Chiesa il vescovo non può presiedere personalmente sempre e ovunque l'intero gregge, deve necessariamente costituire dei gruppi di fedeli, tra cui hanno un posto preminente le parrocchie, organizzate localmente sotto un pastore che fa le veci del vescovo: esse infatti rappresentano in certo qual modo la Chiesa visibile stabilita su tutta la terra.

Perciò la vita liturgica della parrocchia e il suo legame con il vescovo devono essere coltivati nell'animo e nell'azione dei fedeli e del clero; e bisogna impegnarsi perché il senso della

comunità parrocchiale fiorisca, soprattutto nella celebrazione comunitaria della Messa domenicale (n. 42).

Questo testo, che intende forse evitare uno sbilanciamento eccessivo a favore della diocesi e del vescovo, latente nel n. 41, offre le coordinate essenziali per comprendere la relazione tra vescovo e presbitero e, correlativamente, tra diocesi e parrocchia. Il vescovo, che in virtù del ministero a lui conferito dall'Ordinazione episcopale è il capo della Chiesa locale, non può però sempre governare direttamente l'intera diocesi affidata alle sue cure. Fin dai primi secoli, dal momento in cui le diocesi hanno preso ad estendersi al di là dei confini delle città, il vescovo ha avvertito la necessità di inviare alcuni presbiteri presso i gruppi "periferici" dei fedeli, perché essi agissero colà in sua vece. Il presbitero, cui è affidata la cura pastorale di una comunità, opera dunque come rappresentante del vescovo; mentre i gruppi di fedeli, tra i quali storicamente hanno assunto un posto preminente le parrocchie, comunità stabili di fedeli costituite in seno alla diocesi, si configurano come "cellule" della Chiesa locale e, in quanto tali, come l'ultima localizzazione della Chiesa: la loro ramificazione capillare sul territorio, che le rende efficaci articolazioni della Chiesa locale, diventa in tal senso l'espressione visibile della Chiesa *toto orbe diffusa*[57].

Ora, se il presbitero è il rappresentante del vescovo e la parrocchia una localizzazione della diocesi, ne consegue che il presbitero agisce nella parrocchia non come un

[57] Non si può comunque sottacere che, durante la discussione, la portata teologica del testo sia stata alquanto ridimensionata: se nello schema preparatorio si diceva che le parrocchie «*in se perfectius rapraesentant Ecclesiam visibilem* (rappresentano perfettamente in se stesse la Chiesa visibile)», nella redazione finale troviamo invece che le parrocchie «*quodammodo rapraesentant Ecclesiam visibilem* (rappresentano in certo modo la Chiesa visibile)», dove è evidente il

"battitore libero", ma come un "ponte" tra il vescovo e la comunità, facendo attenzione a promuovere nei fedeli un legame vitale con il loro vescovo. Allo stesso tempo, la parrocchia non può mai rivendicare per sé una qualche autonomia, bensì vive di un riferimento intrinseco alla Chiesa locale e deve sempre caratterizzarsi per un'autentica apertura diocesana. Proprio sul modello della diocesi, ogni parrocchia è poi chiamata a coltivare con cura la vita liturgica e ad alimentare il «senso della comunità parrocchiale (*sensus communitatis paroecialis*)», cioè la comunione fra tutti i suoi membri, soprattutto con la partecipazione all'Eucaristia domenicale, cuore pulsante dell'esistenza cristiana e della missione ecclesiale. È qui già anticipato quanto la costituzione liturgica spiegherà meglio in seguito sulla dimensione teologica e spirituale della domenica, vera "Pasqua settimanale" della Chiesa.

Gli ultimi numeri del capitolo sulla riforma sono dedicati all'«incremento della pastorale liturgica», ulteriore riprova della fondamentale finalizzazione pastorale dell'interesse conciliare per la liturgia. Colpisce anzitutto il n. 43, dove la costituzione cita quasi testualmente, ma senza menzionarlo, il famoso discorso di Pio XII al congresso liturgico-pastorale di Assisi del 1956:

> L'impegno per l'incremento e il rinnovamento della liturgia è giustamente considerato come un segno del provvidenziale disegno di Dio sul nostro tempo, come un passaggio dello Spirito Santo nella sua Chiesa; esso imprime una nota caratteristica alla sua vita, anzi a tutto il modo religioso di sentire e di agire di questo nostro tempo.

valore restrittivo dell'avverbio *quodammodo*. Così il concilio ha voluto evitare di attribuire alla parrocchia una qualifica teologica che spetta invece alla diocesi, unica vera realizzazione della Chiesa sul territorio (come chiarirà *LG* 23), anche se storicamente le diocesi sono venute articolandosi in parrocchie per ragioni di opportunità pastorale.

Non potrebbe esserci elogio più schietto e sincero del Movimento liturgico: il concilio riconosce nella sua opera nientemeno che un «*signum providentialium dispositium Dei super nostra aetate*» e un «*transitus Spiritus Sancti in sua Ecclesia*». Il "regista" invisibile del ritrovato interesse per la liturgia è dunque Dio stesso, che attraverso l'intervento del suo Spirito ha ridestato nella comunità dei fedeli il desiderio di tornare ad attingere a piene mani a quella fonte traboccante della grazia che è il culto. Per *SC*, proprio la riscoperta dei tesori spirituali della liturgia offre nel nostro tempo la possibilità di alimentare una spiritualità meno individualista e devozionale, maggiormente fondata sulla Sacra Scrittura, ispirata dalle espressioni più antiche e autorevoli della preghiera ufficiale della Chiesa, improntata ad uno spirito comunitario e al protagonismo di tutto il popolo di Dio. La riforma liturgica si mostra, in tal senso, come una chance preziosa per il rinnovamento spirituale dei cristiani, in un'epoca che – come denuncerà *GS* 7 – sembra talora aver smarrito il "senso di Dio".

«Allo scopo di sviluppare sempre più quest'azione pastorale liturgica della Chiesa» (*ibid.*), *SC*, ricalcando un voto già formulato dalla *Mediator Dei*[58], domanda l'istituzione di commissioni liturgiche territoriali, ciascuna delle quali incaricata di dirigere «l'azione pastorale liturgica nel territorio di sua competenza» (n. 44), nonché di commissioni liturgiche diocesane o interdiocesane (cfr. n. 45), opportunamente affiancate da commissioni per la musica sacra e l'arte sacra (cfr. n. 46). Il compito di tali organismi, che rispondono a seconda del caso alla conferenza episcopale o al vescovo diocesano, è quello di contribuire a superare la perniciosa dicotomia fra culto e pastorale, per ritrovare la portata spirituale e pedagogica

[58] Cfr. *AAS* 39 (1947), p. 562.

della liturgia, «prima e più necessaria fonte dalla quale i credenti possono attingere uno spirito veramente cristiano» (n. 14).

3. *Liturgia e sacramenti.*

3.1 Eucaristia e partecipazione (nn. 47-50)

Il proemio e il primo capitolo della costituzione liturgica ispirano tutti i capitoli successivi, anzitutto il secondo, che si concentra sul sacramento dell'Eucaristia, con lo scopo di fornire i principi fondamentali per la revisione della sua forma rituale. Il n. 47 offre preliminarmente un rapido compendio dottrinale, senza alcuna pretesa di esaustività:

> Il nostro Salvatore nell'ultima cena, nella notte in cui veniva tradito, istituì il Sacrificio eucaristico del suo corpo e del suo sangue, col quale perpetuare nei secoli fino al suo ritorno il Sacrificio della croce, e affidare così alla Chiesa sua diletta sposa il memoriale della sua morte e risurrezione: sacramento di pietà, segno di unità, vincolo di carità, convito pasquale, «nel quale si riceve Cristo, l'anima viene colmata di grazia e ci è donato il pegno della gloria futura».

Senza citarlo direttamente, il testo ricalca la dottrina eucaristica del concilio di Trento, ripresa già da Pio XII nella *Mediator Dei*[59]. Più esattamente, *SC* ribadisce 1) *l'istituzione dell'Eucaristia da parte di Gesù* in occasione dell'ultima cena, cioè alla vigilia della Pasqua; 2) *la natura sacrificale dell'Eucaristia*, per cui essa costituisce la ripresentazione sacramentale del Sacrificio della cro-

[59] Cfr. *AAS* 39 (1947), pp. 347-368.

ce; 3) *la presenza reale del corpo e del sangue di Cristo* nelle specie eucaristiche; 4) *la dimensione memoriale del sacramento*, nel senso che l'evento della redenzione, realizzato una volta per tutte da Cristo, si rende nell'Eucaristia sempre attuale ed efficace. *SC* evita comunque di indulgere su taluni aspetti che al Tridentino erano stati fortemente sottolineati in funzione antiprotestante, come il carattere «sostanziale» della presenza reale, che giustificava la convenienza del termine di sapore filosofico «*transsubstantiatio*» per illustrare la «*conversio*» del pane e del vino[60].

Al contempo il Vaticano II torna a marcare *la dimensione ecclesiale dell'Eucaristia*, non ignorata a Trento ma poi trascurata dalla teologia controversistica in reazione alla tendenza dei Riformatori ad evidenziare unilateralmente l'aspetto conviviale della cena[61]. Si tratta di una dimensione assai cara ai Padri della Chiesa, attenti a sottolineare che *l'Eucaristia realizza e manifesta l'unità del popolo di Dio* (carattere genetico ed epifanico dell'Eucaristia), rendendo – secondo le parole di San Paolo (cfr. 1Cor 10,17) – un unico corpo quanti mangiano dell'unico pane. È ciò che attesta il richiamo ad Agostino: «*O sacramentum pietatis! O signum unitatis! O vinculum caritatis!*»[62], un ulteriore preludio a *LG*[63]. In ogni caso, per *SC*, l'aspetto comunitario non pregiudica affatto

[60] Cfr. *DH* 1636.1642.

[61] Cfr. *DH* 1638: per il Tridentino, che si richiama a san Paolo (cfr. *1Cor* 1, 10; 11, 3; *Ef* 5, 23), Cristo volle l'Eucaristia come «simbolo di quell'unico corpo, di cui egli è il capo, e al quale volle che noi fossimo congiunti come membra dal vincolo strettissimo della fede, della speranza e della carità, perché tutti parlassimo nel medesimo modo e non ci fossero fra noi divisioni».

[62] Cfr. AGOSTINO, *In Johannis Evangelium*, XXVI, 6, 13: *PL* 35, 1613.

[63] Si legga in particolare *LG* 11, in cui l'eco di *SC* riecheggia chiaramente: «Partecipando al Sacrificio eucaristico, fonte e culmine di

l'aspetto individuale, generalmente accentuato nel preconcilio: mentre edifica la Chiesa, l'Eucaristia infonde nell'anima di ciascun fedele la grazia santificante.

Più discretamente, nella parte finale dell'articolo, si allude anche ad un'altra dimensione dell'Eucaristia, anch'essa notata già a Trento ma in seguito marginalizzata: *la dimensione escatologica*[64]. L'Eucaristia non è solo il memoriale che riattualizza nel presente gli eventi della Pasqua; essa è al tempo stesso, come mostra nel testo la citazione esplicita dall'antifona *O Sacrum Convivium* dell'Ufficio del *Corpus Domini*, il "pegno" che anticipa nel presente il futuro glorioso dell'ultimo giorno, la "pregustazione" sacramentale del banchetto escatologico. Così l'Eucaristia, come del resto tutta la liturgia di cui essa è il vertice (cfr. n. 8), è misteriosamente bilicata fra il "già" della salvezza ormai avvenuta e il "non ancora" del compimento atteso e sperato: in essa il passato e il futuro si contraggono fino a congiungersi nell'oggi della Chiesa celebrante[65].

È proprio la multiforme ricchezza dell'Eucaristia, prosegue la costituzione spostando la sua attenzione sul versante propriamente liturgico, a giustificare la preoccupazione della Chiesa affinché «i fedeli cristiani

tutta la vita cristiana, [i fedeli] offrono a Dio la Vittima divina e se stessi con essa; cosicché, sia nell'offerta sia nella sacra comunione, tutti compiono la loro parte nell'azione liturgica, non in modo confuso ma ciascuno secondo il proprio ruolo. Nutrendosi poi del corpo di Cristo nella santa assemblea, manifestano concretamente l'unità del popolo di Dio, che questo augusto sacramento validamente esprime e mirabilmente realizza».

[64] Cfr. *DH* 1638: «Il nostro Salvatore [...] ci ha comandato, quando lo riceviamo, di onorare la sua memoria e di annunciare la sua morte, finché egli venga a giudicare il mondo. [...] Volle inoltre che [l'Eucaristia] fosse pegno della nostra gloria futura e della gioia eterna [...]».

[65] Quanto detto basta a dimostrare che «senza perdere nulla della dottrina del concilio di Trento, la definizione conciliare dell'Eucaristia

non assistano come estranei o muti spettatori a questo mistero della fede, ma, comprendendo bene i riti e le preghiere, partecipino all'azione sacra consapevolmente, piamente e attivamente» (n. 48)[66]. Si compie qui un passaggio decisivo: *la Messa non potrà più essere intesa come uno spettacolo cui "assistere", ma come un evento cui "partecipare".*

Le forme attuative di questa "partecipazione" intendono tradurre le affermazioni dottrinali del n. 47, preparando il terreno alle direttive che seguiranno: 1) tale partecipazione postula l'istruzione dei fedeli nella parola di Dio; 2) si realizza attraverso la comunione sacramentale al Sacrificio; 3) si esprime nell'offerta del Sacrificio che tutti i fedeli compiono attraverso il ministro ordinato: dunque l'oblazione è di per sé un'azione della comunità, ma realizzata attraverso la mediazione necessaria del ministro; 4) reclama al contempo che i fedeli imparino ad offrire se stessi in unione al corpo e al sangue del Signore: al Sacrificio cultuale si associa quello esistenziale, al Sacrificio di Cristo si aggiunge quello della Chiesa, che non è indipendente dal Sacrificio di Cristo ma si realizza appunto «per mezzo di Cristo Mediatore» (*ibid.*); 5) chiama di giorno in giorno i credenti alla comunione, perfezionandoli nell'unità con Dio (dimensione verticale) e in quella con i fratelli (dimensione orizzontale)[67]; 6) predispone all'incontro finale con Dio, allorché egli

si presenta in un eccellente stile biblico e liturgico»: A.-M. ROGUET, in J. GELINEAU ET ALII, *Commento*, cit., p. 117.

[66] Queste espressioni, che nulla lasciano a desiderare quanto a chiarezza ed incisività, ricalcano per la verità la costituzione *Divini Cultus* di Pio XI, 20.XII.1928: cfr. *AAS* 21 (1929), pp. 39s.

[67] Anche adesso la dimensione ecclesiale dell'Eucaristia è ispirata da un testo patristico: cfr. CIRILLO DI ALESSANDRIA, *In Johannis Evangelium*, XI, 11s: *PG* 74, 557-565, in particolare 564s.

sarà «finalmente tutto in tutti» (*ibid.*, che si richiama a *1Cor* 15, 28).

Se rettamente intesa e celebrata, la Messa, lungi dal configurarsi come un rito estraneo alla vita, rivela anzi una straordinaria «efficacia pastorale» (n. 49). Ma, proprio perché tale efficacia appaia in piena luce, il concilio domanda una revisione rituale, ispirata a due principi: 1) la valorizzazione di tutte le parti della Messa e la loro più armonica connessione; 2) la partecipazione attiva dei fedeli, per favorire la quale *SC* non teme di invocare anche una semplificazione, che dovrà armonizzare le diverse esigenze di salvaguardare la sostanza dei riti [68], evitare ripetizioni e lungaggini accumulatesi nel tempo [69], ristabilire taluni elementi propri delle liturgie patristiche caduti in disuso (cfr. n. 50) [70].

3.2 La riforma della Messa (nn. 51-54.56)

Nei numeri successivi si capisce che, quando il concilio domanda la valorizzazione delle singole parti della Messa, pensa soprattutto alla riscoperta della liturgia

[68] Cfr. P. Jounel, in J. Gelineau et alii, *Commento*, cit., p. 121, «Cosa bisogna intendere per "la sostanza dei riti"? Sembra che nessuno in concilio lo abbia precisato. In ciò noi vedremmo volentieri le forme che comporta la celebrazione dell'Eucaristia "in tutti i riti in uso nella Chiesa universale, nelle diverse epoche e nei diversi paesi", secondo la formula adottata da Pio XII per definire la materia e la forma del sacramento dell'Ordine (costituzione apostolica *Sacramentum Ordinis*, 30.XI.1947: *AAS* 40 [1948], p. 6)».

[69] Come ad esempio i molteplici baci dell'altare, le genuflessioni, i segni di croce sul celebrante e sulle offerte, le preghiere pronunciate ai piedi dell'altare prima dell'*Introito*, le preghiere dell'Offertorio che precedono l'*oratio super oblata*, le preghiere che seguono l'*Ite Missa est.*

[70] L'espressione «*ad pristinum sanctorum Patrum normam* (secondo la norma primitiva dei santi Padri)», qui adottata, è tratta dalla

della parola, da molti considerata impropriamente come un'introduzione accessoria (e dunque facoltativa!) alla liturgia eucaristica. Al contrario, la costituzione liturgica cerca di ritrovarne tutto il significato originario di incontro col Signore nella sua parola e di preparazione necessaria a quell'incontro ancor più profondo con lui che si realizza nella partecipazione al Sacrificio eucaristico. L'espressione «mensa della parola di Dio (*mensa verbi Dei*)», che apre il n. 51, resa popolare dal Movimento liturgico, richiama certe formulazioni dei Padri della Chiesa, che pensavano alla Messa come ad un unico banchetto nel quale erano approntate due mense tra loro complementari, appunto la mensa della parola di Dio e la mensa del corpo e del sangue di Cristo[71]. E, del resto,

bolla *Quo Primum* che si trova all'inizio del Messale di san Pio V: in essa il Papa dichiara che il Messale da lui promulgato è il risultato del lavoro di esperti, che lo hanno collezionato a partire dai migliori manoscritti della Biblioteca vaticana e dagli scritti più autorevoli degli autori antichi. Dunque il Vaticano II, lungi dallo sconfessare Pio V, intende al contrario proseguire la sua opera.

[71] Cfr. ILARIO DI POITIERS, *Tractatus in CXXVII Psalmum*, 10: *PL* 9, 709: «È alla mensa del Signore che noi riceviamo il cibo, cioè il pane vivo, la cui virtù è proprio questa: essendo vivo, fa vivere anche coloro che lo ricevono. Ma è anche alla mensa delle letture domenicali, che noi siamo alimentati dal cibo della dottrina spirituale»; ORIGENE, *In Exodum homilia*, XIII, 3: *PG* 12, 391; GIROLAMO, *Commentarius in Ecclesiasten*, III: *PG* 23, 1059; ID., *Breviarium in Psalmos: Psalmus* CXLVII: *PL* 26, 1258s; AMBROGIO, *In Psalmum Primum Enarratio*, 33: *PL* 14, 939s; ed anche *De imitatione Christi*, IV, 11, 4: «Non potrei vivere senza codesti due sostegni: poiché la parola di Dio è la luce dell'anima, il tuo sacramento è il pane per la vita. Sono come due mense poste da una parte e dall'altra nel tesoro della Chiesa. L'una è la mensa del santo altare che porta un pane consacrato, cioè il prezioso corpo di Cristo, l'altra è quella della legge di Dio che contiene la dottrina santa, istruisce sulla vera fede ed è guida sicura fin all'al di là del velario dove sta il Santo dei santi» (*Imitazione di Cristo*, ed. E. Zolla, Milano 1998, pp. 390s).

è Gesù stesso a parlare della parola di Dio come di un "cibo" del quale egli desidera nutrirsi (cfr. *Mt* 4, 4)[72].

Non stupisce, allora, l'insistenza sulla natura essenzialmente unitaria dell'Eucaristia nella reciprocità delle sue due parti principali. Fra le righe, è facile scorgere l'invito del concilio a superare un vecchio malinteso: quello di considerare adempiuto il "precetto" della Messa da quei fedeli sopraggiunti entro il momento della presentazione dei doni, dunque escludendo totalmente le letture.

Le due parti che costituiscono in certo modo la Messa, cioè la liturgia della parola e quella eucaristica, sono congiunte tra loro così strettamente da formare un solo atto di culto. Perciò il sacro concilio esorta caldamente i pastori d'anime ad istruire con cura i fedeli, nella trasmissione della catechesi, perché partecipino alla Messa tutta intera, specialmente le domeniche e le feste di precetto (n. 56).

La rivalutazione della liturgia della parola passa per una serie di provvedimenti. Anzitutto la costituzione, ripetendo un'idea altrove espressa in forma più generale, desidera una maggiore ricchezza biblica: anticipando gli auspici del VI capitolo di *DV* su «La Sacra Scrittura nella vita della Chiesa»[73], *SC* parla con afflato patristico

[72] L'immagine delle due mense – o, più correttamente, dell'unica mensa apparecchiata con un duplice alimento – ritornerà in *DV* 21, dove è ulteriormente insistita la loro fondamentale unità nella liturgia: «La Chiesa ha sempre venerato le divine Scritture come ha fatto per il corpo stesso del Signore, non tralasciando, soprattutto nella sacra liturgia, di assumere il pane della vita dalla mensa sia della parola di Dio che del corpo di Cristo, e di porgerlo ai fedeli».

[73] Fra l'altro, colà si chiede a ciascun ministro ordinato di «comunicare ai fedeli a lui affidati le sovrabbondanti ricchezze della parola divina, specialmente nella sacra liturgia» e a ciascun credente di «accostarsi volentieri al sacro testo, sia per mezzo della sacra liturgia, sia mediante la pia lettura, sia mediante iniziative adatte allo scopo» (*DV* 25).

dei «tesori della Bibbia (*thesauri biblici*)» da dischiudere con più abbondanza ai fedeli, suggerendo pure l'organizzazione di un ciclo pluriennale di letture che possa consentire al popolo di ascoltare perlomeno le parti più importanti della Scrittura (n. 51).

In secondo luogo, «si raccomanda vivamente l'omelia, come parte della stessa liturgia (*pars ipsius liturgiae*)» (n. 52): l'omelia viene riscoperta nel suo significato di vero atto liturgico e, in quanto tale, di componente fondamentale della liturgia della parola. Essa viene affrancata dall'arbitrio del sacerdote: questi non potrà più decidere di ometterla nelle Messe festive comunitarie, se non per grave causa, né potrà servirsene a proprio piacimento per trasmettere i contenuti che gli stanno più a cuore. Il concilio vincola l'omelia alle letture bibliche proclamate, connettendola così alla rievocazione della storia della salvezza che si svolge progressivamente nell'Anno liturgico, e ne indica i contenuti essenziali nella presentazione dei misteri della fede (dimensione dottrinale) e delle norme di vita cristiana (dimensione parenetica). L'omelia è, anche per la sua posizione mediana tra le letture e la liturgia eucaristica, la parola che dischiude al credente quella promessa di salvezza della Scrittura che si adempirà sulla mensa del corpo e del sangue di Cristo.

In terzo luogo, il concilio auspica la restaurazione, specialmente nelle celebrazioni festive, della cosiddetta «preghiera comune» o «preghiera dei fedeli» (n. 53), che dovrà inserirsi all'articolazione delle due parti della Messa: infatti, essa per un verso conclude la liturgia della parola, rappresentando il momento in cui i fedeli, nutriti dall'ascolto, rispondono a Dio elevando a lui le loro suppliche; per un altro verso traghetta alla liturgia eucaristica, durante la quale le domande dei fedeli saranno ritualmente riprese nella preghiera eucaristica, acquistando la loro efficacia dal fatto di essere unite al Sacrificio del Signore. Si tratta di un'applicazione specifica del-

l'esortazione, formulata al n. 50, a recuperare utilmente alcuni elementi della liturgia patristica: infatti nel primo millennio è attestata, sia in Oriente che in Occidente, la consuetudine dei fedeli di concludere la liturgia della parola con una serie di intenzioni di preghiera a carattere responsoriale o litanico. Una consuetudine che a Roma si è progressivamente estinta dopo Gregorio Magno, cosicché il rito latino ha finito per mantenerla solo il Venerdì santo e per conservarne un'eco nel *Kyrie eleison* di inizio Messa. Al contrario, molti riti orientali hanno continuato ad attribuirle grande importanza. Rifacendosi esplicitamente all'ordine proposto in *1Tm 2*, 1s («Raccomando, prima di tutto, che si facciano domande, suppliche, preghiere e ringraziamenti per tutti gli uomini, per i re e per tutti quelli che stanno al potere...»), e implicitamente a quello adottato dai formulari d'epoca patristica, *SC* elenca pure, a titolo esemplificativo, i contenuti fondamentali della preghiera dei fedeli, che dovrà manifestare la sollecitudine della comunità per le necessità degli uomini: «per la Chiesa, per coloro che ci governano, per coloro che si trovano in varie necessità, per tutti gli uomini e per la salvezza di tutto il mondo» (n. 53).

Dopo queste indicazioni, che riguardano esclusivamente la liturgia della parola, *SC* torna ad affrontare il problema della lingua, applicando alla celebrazione eucaristica le norme stabilite al n. 36. Il n. 54 offre la possibilità di concedere «un conveniente spazio alla lingua viva» nella Messa, «specialmente nelle letture e nella preghiera dei fedeli». Senza dubbio l'espressione «*tribui possit*», attentamente calibrata, intende salvaguardare la libertà di celebrare tutta la Messa in latino. Cionondimeno, il concilio pensa chiaramente che l'introduzione delle lingue nazionali possa rivelarsi utile soprattutto nella liturgia della parola, in cui l'ascolto e la comprensione sono irrinunciabili per consentire la partecipazione attiva dei fedeli, ed ammette la possibilità di tradurre tutte le

parti che competono all'assemblea, dunque anche quelle che si trovano nella liturgia eucaristica. L'articolo non si pronuncia invece sulla volgarizzazione di quelle parti della liturgia eucaristica che spettano al celebrante, cioè soprattutto il canone, ma al contempo concede alle autorità ecclesiastiche territoriali la possibilità di adattamenti più ampi legati alle situazioni locali, senza porre alcun limite in merito[74]. Anche ora, inoltre, la costituzione compie lo sforzo apprezzabile di trovare un equilibrio tra gli orientamenti dell'aula: infatti, nonostante abbia autorizzato la traduzione delle parti della Messa spettanti al popolo, essa raccomanda che i fedeli sappiano comunque recitare o cantare in latino quelle stesse parti, per scongiurare una cassazione indiscriminata della lingua latina e garantire ai

[74] Di fatto il concilio consente in tal modo di estendere l'uso del volgare a qualsiasi parte della Messa (non escluso nemmeno il canone, alla cui traduzione Pio XII si era sempre opposto), *nella misura in cui lo richieda il bene dei fedeli*. È quanto già osserva in concilio il relatore ufficiale dello schema mons. J. Inciso Viana: «*Pro diversis vero Missae partibus, in quibus lingua vernacula adhiberi potest – et nullam partem expresse excludimus, quamvis consideratione digni sunt illi Patres qui canonem excludunt – modum statuimus, quo talis usus obtineri poterit* (in verità per le varie parti della Messa nelle quali si può adottare la lingua volgare – e nessuna parte escludiamo espressamente, malgrado siano degni di considerazione quei Padri che escludono il canone – stabiliamo la forma grazie a cui quest'uso diverrà possibile)»: *AS* II, II, p. 290. Utili le osservazioni di A. NOCENT, *Prospettive d'avvenire per l'*Ordo Missae, in G. BARAÚNA (ed.), *La sacra liturgia*, cit., p. 392: «Bisogna dire che i Padri si mostrarono reticenti riguardo alle trasformazioni da apportare al canone. La costituzione sulla liturgia non ne parla in modo speciale; essa non esclude né la lingua volgare né le trasformazioni possibili. La proposta fatta da parecchi Padri di escludere dalle concessioni della lingua volgare il canone della Messa non fu accettata. D'altra parte certuni avrebbero voluto che venisse manifestata la volontà formale che nulla fosse toccato del canone, ma che restasse intatto nella forma. La costituzione non tiene conto di questa istanza; vuole tuttavia che le parti "più venerabili" della Messa siano fedelmente conservate quanto alla loro sostanza».

credenti la possibilità di pregare insieme nelle celebrazioni a carattere internazionale.

3.3 Comunione al calice e concelebrazione (nn. 55.57-58)

Il n. 55 ha esclusivamente a che fare con la liturgia eucaristica. Evitando anche ora di considerare espressamente una qualche revisione del canone, da molti ritenuto intangibile, il concilio salta subito alla questione della comunione eucaristica, considerandola «la più perfetta partecipazione» al Sacrificio. Anzitutto, riprendendo un elemento già accennato al n. 48, *SC* raccomanda la comunione dei fedeli dopo quella del celebrante: un'esortazione che suonerà oziosa solo a chi non consideri che fino al concilio la comunione nella Messa conosceva varie limitazioni per semplici ragioni di tempo e di praticità e spesso i fedeli, anche se non ammalati, si comunicavano al di fuori della Messa[75].

La raccomandazione del concilio è duplice: è più perfetto comunicarsi nella Messa, dunque al momento previsto per la comunione dei fedeli; più perfetto è il comunicarsi con le ostie consacrate nella stessa Messa. La ragione teologica è chiara: non dissociare la comunione e la devozione eucaristica dalla Messa, come pure la comunione al Cristo dalla comunione eucaristica al suo Sacrificio e al suo mistero pasquale[76].

[75] Già Trento aveva asserito: «Il sacrosanto concilio desidererebbe certo che in ogni Messa i fedeli presenti si comunicassero non solo spiritualmente, ma anche con la recezione sacramentale dell'Eucaristia, per ricevere da questo santissimo Sacrificio un frutto più abbondante; tuttavia, se ciò non sempre avviene, non condanna come private e illecite quelle Messe in cui solo il sacerdote si comunica sacramentalmente [...]»: *DH* 1747.

[76] P. Jounel, in J. Gelineau et alii, *Commento*, cit., p. 128. Anche per R. Gagnebet, in F. Antonelli - R. Falsini (ed.), *Costituzione con-*

In secondo luogo, la costituzione liturgica auspica un ricorso più ampio alla comunione sotto le due specie. Fedele all'esempio del Signore, che nell'ultima cena ha invitato gli apostoli a ricevere sia il suo corpo sia il suo sangue, la Chiesa antica ha praticato la comunione al calice: mentre però l'Oriente l'ha sempre conservata, l'Occidente l'ha progressivamente abbandonata tra il XII e il XIII secolo. Da un punto di vista *dottrinale*, la comunione al calice non è affatto necessaria per l'integra recezione del sacramento, giacché il concilio di Trento, in reazione ai Riformatori protestanti (e prima ancora il concilio di Costanza in reazione agli Utraquisti), ha proclamato che il Signore Gesù è interamente presente in ciascuna delle due specie consacrate, senza peraltro mai condannare la comunione al calice (che è stata conservata per il sacerdote) e lasciando al Papa la facoltà di autorizzarla per i fedeli[77]. Ma da un punto di vista *pastorale* il concilio pensa che la comunione sotto le due specie possa essere concessa ai fedeli, chierici o laici, almeno in determinate circostanze, con l'obiettivo di favorirne

ciliare, cit., p. 276, «senza pregiudicare la comunione al di fuori della Messa e con ostie consacrate in precedenti celebrazioni, il concilio auspica e raccomanda, confermando un insegnamento della bolla *Certiores effecti* di Benedetto XIV e dell'enciclica *Mediator Dei* di Pio XII (cfr. *AAS* 39 [1947], pp. 564s), che la comunione si faccia con ostie consacrate nello stesso Sacrificio».

[77] Cfr. *DH* 1198s; 1760. In realtà, la comunione sotto la sola specie del pane si era diffusa in Occidente per ragioni soprattutto di ordine pratico: il rischio di versare il sangue di Cristo, il pericolo del contagio di malattie, la ripugnanza ad accostare le labbra al calice a cui si erano già comunicati altri. Fu solo in reazione ad affermazioni troppo categoriche, mescolate a gravi errori dogmatici, che i concili dovettero pronunciarsi sulla validità della comunione al solo pane, rifacendosi alla dottrina tomista della "concomitanza". In tal modo, tuttavia, si determinò presto in casa cattolica, indipendentemente dalle affermazioni conciliari, un irrigidimento uguale ed opposto a quello protestante.

la partecipazione piena alla celebrazione e di ritrovare in pienezza il valore significativo dei segni eucaristici: il sangue, come è noto, è simbolo dell'Alleanza (cfr. *Mt* 26, 28; *Lc* 22, 20; *1Cor* 11, 25) e strumento di espiazione delle colpe (cfr. *Mt* 26, 28; *Mc* 14, 24; *Lc* 22, 20; *Eb* 9, 22), mentre la coppa del vino prelude al banchetto escatologico (cfr. *Mt* 26, 29; *Mc* 14, 25). Circa la possibilità di concedere la comunione al calice, che non è più riservata solo al Papa ma ad ogni vescovo, il testo menziona, ma solo a titolo di esempio, tre casi, uno per i chierici, uno per i religiosi e uno per i laici: «Gli ordinati alla Messa della loro Ordinazione, i professi nella Messa della loro Professione religiosa, i neofiti nella Messa che segue il Battesimo»[78].

Il capitolo si chiude con la questione, non meno delicata, della concelebrazione:

> La concelebrazione, con la quale si manifesta in modo opportuno l'unità del sacerdozio, è rimasta in uso fino ad oggi nella Chiesa, tanto in Oriente quanto in Occidente. Perciò al concilio è piaciuto estendere la facoltà di concelebrare ai casi seguenti: [...] (n. 57).

Malgrado il concilio eviti accuratamente di prendere posizione in una *quaestio disputata*, che aveva interessato i teologi soprattutto nella fase conclusiva del pontificato di Pio XII, non mancano nel testo alcune preziose (per quanto laconiche) indicazioni. La prima è teologicamente pregnante: la concelebrazione è un'adeguata manifestazione dell'unità del sacerdozio. Sotto il profilo *dottrinale*, *SC* suppone quindi che il sacerdozio (si intende qui, ovviamente, quello ministeriale) sia nella Chiesa fonda-

[78] Al punto di vista *pastorale* si può affiancare un punto di vista *ecumenico*, giacché, come è facile arguire, la comunione al calice può consentire il superamento di vecchi malintesi confessionali.

mentalmente uno ed unico, sebbene partecipato ad una molteplicità di ministri. I sacerdoti non sono nella Chiesa tra loro indipendenti, come se ciascuno possedesse in proprio l'Ordine sacro, bensì formano un solo corpo, un solo organismo sacerdotale[79]. Sotto il profilo *liturgico*, la concelebrazione si configura precisamente come la manifestazione di quest'unico sacerdozio. Del resto, se la liturgia è epifania della Chiesa e l'Eucaristia, suo vertice, epifania dell'unità soprannaturale del popolo di Dio nella pluralità delle vocazioni, non stupisce che essa si presti pure a diventare *epifania dell'unità soprannaturale del sacerdozio ordinato nella pluralità dei ministri*.

Una seconda affermazione reagisce in anticipo ad una facile obiezione: quella secondo cui la concelebrazione rappresenterebbe una novità. In realtà, precisa il testo, essa appartiene all'ininterrotta tradizione liturgica sia orientale sia occidentale, anche se di fatto le restrizioni introdotte nel tempo l'hanno progressivamente circoscritta a casi eccezionali. Il concilio, pertanto, non deve inventare nulla: più semplicemente esso desidera ampliare la *facultas concelebrandi*, proprio perché l'unità del sacerdozio possa manifestarsi più frequentemente nella celebrazione eucaristica.

Nella disciplina latina anteriore al Vaticano II, la concelebrazione era limitata alle Ordinazioni episcopali e presbiterali, «come per affermare alla sorgente stessa di questi due gradi dell'Ordine la loro vocazione a una celebrazione comune»[80]. Secondo una prassi antichissima, l'Eucaristia concelebrata comportava la recita delle parole consacratorie da parte di tutti i concelebranti. In altri casi, pur non potendosi propriamente parlare di conce-

[79] La dottrina dell'*unum sacerdotium* (o dell'*unum presbyterium*), qui soltanto embrionalmente presente, sarà sviluppata in seguito da *LG* 28 e soprattutto *Presbyterorum Ordinis* 7s.

[80] P.-M. GY, in J. GELINEAU ET ALII, *Commento*, cit., p. 132.

lebrazione, era consentito ai vescovi e ai sacerdoti comunicarsi all'Eucaristia del celebrante: è quanto avveniva il Giovedì santo, o anche eccezionalmente in occasione di un sinodo diocesano o di un concilio provinciale.

Riprendendo ed estendendo queste consuetudini, *SC* concede la facoltà di concelebrare in due tipi di casi: in primo luogo, *ex iure* il Giovedì santo (sia alla Messa del Crisma sia a quella *in Coena Domini*), nelle Messe dei concili, delle riunioni episcopali e dei sinodi, e nella Messa di benedizione dell'abate; in secondo luogo, «*accedente licentia ordinarii*» (cioè a giudizio del vescovo) alla Messa conventuale e (cosa che ci interessa di più) «alla Messa principale nelle chiese, quando l'utilità dei fedeli non richieda che tutti i sacerdoti presenti celebrino singolarmente»: insomma, pur facendo attenzione a non attentare al *bonum animarum*, che esige spesso una pluralità di celebrazioni – è questo un esempio significativo della priorità accordata dal concilio alle concrete situazioni pastorali rispetto agli astratti principi dottrinali –, la costituzione prevede la possibilità che il vescovo diocesano conceda abitualmente la concelebrazione alla messa festiva, momento culminante della vita della comunità cristiana. Sempre a discrezione dell'Ordinario, la concelebrazione sarà possibile anche in occasione dei raduni dei sacerdoti.

Onde evitare arbitri ed abusi, il concilio prescrive però che «spetta al vescovo regolare la disciplina della concelebrazione nella propria diocesi». Inoltre, il testo precisa che la concelebrazione non può essere imposta ad alcuno e lascia ai sacerdoti (eccetto il Giovedì santo) la facoltà di celebrare la Messa individualmente, sebbene in un momento e in un luogo diversi: assecondando i desiderata della minoranza conciliare, giustamente preoccupata di evitare rotture brusche col passato, *SC* garantisce insomma a ciascun sacerdote il diritto alla presidenza eucaristica.

Coerentemente con queste indicazioni, il n. 58 prescrive infine la redazione di un nuovo rito della concelebrazione, convenientemente adattato alle mutate circostanze.

3.4 Sacramenti e sacramentali nel mistero pasquale (nn. 59-63)

Nel terzo capitolo *SC* esamina gli altre sei sacramenti e i sacramentali. Secondo uno schema che già conosciamo, il capitolo si apre con le affermazioni a carattere dottrinale, da cui poi vengono fatte discendere le norme per la revisione dei riti. Il n. 59 illustra la natura dei sacramenti (il discorso si applica dunque anche all'Eucaristia, sebbene già trattata nel capitolo precedente), richiamando e approfondendo anche adesso la lezione tridentina. Malgrado eviti opportunamente di offrire definizioni vere e proprie, il testo costituisce senza dubbio un denso sommario di dottrina sacramentaria:

> I sacramenti sono ordinati alla santificazione degli uomini, all'edificazione del corpo di Cristo, e infine a rendere il culto a Dio; in quanto segni hanno poi anche la funzione di istruire. Non solo suppongono la fede, ma con le parole e gli elementi la nutrono, la irrobustiscono e la esprimono; perciò sono detti sacramenti della fede. Conferiscono la grazia, ma la loro celebrazione dispone anche molto bene i fedeli a ricevere con frutto la stessa grazia, ad onorare Dio in modo adeguato e ad esercitare la carità.
>
> È quindi della massima importanza che i fedeli comprendano facilmente i segni dei sacramenti e si accostino frequentemente con somma diligenza a quei sacramenti che sono stati istituiti per alimentare la vita cristiana.

Rinunciando alla distinzione scolastica tra *res et sacramentum* e *sacramentum tantum*, cioè tra fine immediato

e fine ultimo dei sacramenti, l'articolo enumera tre fini, evitando di gerarchizzarli e lasciando intendere che essi si ottengono simultaneamente: *un fine antropologico* (la santificazione degli uomini), *uno ecclesiologico* (l'edificazione del corpo di Cristo), *uno propriamente teo-logico*, o anche "latreutico" (il culto reso a Dio). Quindi il testo affronta la questione del rapporto tra fede e sacramenti, piuttosto dibattuto ieri come oggi da teologi e pastoralisti. Di fatto, il concilio intende consapevolmente oltrepassare due soluzioni alternative, ritenendole entrambe inappropriate: la prima, teorizzata dai Riformatori del XVI secolo, subordina i sacramenti alla fede, sostenendo che la giustificazione è concessa all'uomo *sola fide* e che i sacramenti hanno semplicemente un valore accessorio rispetto alla fede, per cui la loro efficacia è del tutto condizionata alla disposizione interiore; la seconda, opposta dalla Controriforma, insiste invece sull'efficacia dei sacramenti *ex opere operato*, una formula che di per sé, mentre garantisce l'effettiva elargizione della grazia quando i sacramenti vengono validamente celebrati, non esclude affatto la necessità della fede, ma finisce comunque in casa cattolica per accentuare l'oggettività dei sacramenti a scapito dell'impegno personale del credente. Per *SC*, in realtà, *tra fede e sacramenti non c'è affatto concorrenza, ma profonda circolarità*: da un lato i sacramenti presuppongono la fede, restando incomprensibili ed inefficaci senza la retta disposizione del ricevente; dall'altra la fede stessa abbisogna dei sacramenti, perché questi la nutrono, la rafforzano e la esprimono. *Dalla fede ai sacramenti, dai sacramenti alla fede*: la fede precede e segue i sacramenti e dunque, in un certo senso, li avvolge da ogni lato. Ecco perché essi sono definiti «*fidei sacramenta*», ad indicare appunto che la fede entra costitutivamente (e allora irrinunciabilmente) nell'esperienza sacramentale.

Strettamente collegata è la questione della grazia sacramentale, che la costituzione affronta subito dopo.

Come abbiamo detto, si distinguono in ciascun sacramento una dimensione oggettiva e una dimensione soggettiva: i sacramenti, validamente celebrati, conferiscono *ipso facto* la grazia, perché è Cristo stesso ad agire in essi attraverso i ministri; eppure tale grazia può raggiungere il credente nella misura in cui egli si dispone fruttuosamente a riceverla. La stessa celebrazione sacramentale allora – e qui il concilio prelude già alla riforma rituale – deve aiutare i fedeli a pervenire a quella disposizione interiore, senza la quale nessuno dei fini sopraesposti può essere ottenuto.

Infine il n. 59 si concentra sui sacramenti come segni. In quanto *segni sacri* essi, pur essendo composti di elementi sensibili (parola e materia), significano una realtà soprannaturale; in quanto *segni efficaci*, nei quali Cristo stesso agisce, essi – come abbiamo sottolineato – procurano al tempo stesso la realtà che significano. Nel settenario sacramentale, dunque, la grazia è simultaneamente manifestata e trasmessa. Ma proprio in quanto segni, i sacramenti svolgono anche una vera funzione pedagogica, istruendo i credenti nelle cose della fede. Il segno è tale perché "parla": esso raggiunge il suo scopo se facilita l'accesso alla realtà che è deputato a significare. Un segno incomprensibile sarebbe per sua natura contradditorio. Ecco perché, conclude il testo, *SC* considera «della massima importanza che i fedeli comprendano facilmente i segni dei sacramenti», e attraverso questi ultimi possano accedere all'intelligenza delle realtà soprannaturali da essi significate e comunicate[81].

[81] Per A.-M. Roguet, *ibid.*, 140, l'avverbio *facile* (facilmente) è «una delle parole chiave e più nuove della nostra costituzione. Pio X aveva introdotto la partecipazione *attiva*; Pio XII aveva specificato che essa deve essere anche *cosciente*; e solo con il concilio appare questa nuova nota: *facile*. Non bisognerebbe però abusarne; questa

Il n. 60 sunteggia invece la dottrina cattolica dei sacramentali:

La santa madre Chiesa ha inoltre istituito i sacramentali. Questi sono segni sacri per mezzo dei quali, con una certa imitazione dei sacramenti, sono significati e, per impetrazione della Chiesa, vengono ottenuti effetti soprannaturali spirituali. Per mezzo di essi gli uomini vengono disposti a ricevere l'effetto principale dei sacramenti e vengono santificate le varie circostanze della vita.

Parlando dei sacramenti il concilio aveva attentamente evitato di inserirsi nel dibattito circa la loro istituzione: mentre il concilio di Trento non esitava a collegarli alla diretta volontà di Cristo [82], l'esegesi e la teologia contemporanee procedono con maggiore circospezione, preferendo formulazioni meno perentorie. Al contrario, parlando dei sacramentali, *SC* riconosce senza difficoltà che essi sono stati istituiti dalla Chiesa, quasi ad "imitazione" dei sacramenti: infatti, come questi, anch'essi sono segni sacri per mezzo dei quali sono significati ed ottenuti effetti spirituali. I sacramentali però, a dif-

facilità non significa svuotamento del mistero, intelligenza immediata, dispensa da ogni sforzo di catechesi da parte del clero, disattenzione religiosa e di fede da parte dei fedeli!»; per G. Baraúna, *La partecipazione attiva*, cit., p. 165, «il Vaticano II ci dà una grande garanzia decretando che la grande legge che deve guidare la riforma liturgica è il carattere semiologico dei riti, la loro trasparenza vitale»; per J. Ratzinger, *Teologia della musica sacra*, in Id., *Teologia della liturgia*, cit., p. 599: «La liturgia esiste per tutti. Essa deve essere "cattolica", cioè comunicabile a tutti i credenti senza distinzione di luogo, di provenienza, di formazione. Deve pertanto essere "semplice". Ma cosa semplice non è identica a cosa a buon mercato. Esiste la semplicità del banale ed esiste la semplicità che è espressione di maturità. Nella Chiesa può interessare soltanto quest'ultima, la vera semplicità».

[82] Cfr. *DH* 1601.

ferenza dei sacramenti, non agiscono *ex opere operato* ma *ex opere operantis Ecclesiae*: in essi, cioè, la grazia viene comunicata ai fedeli non in virtù della potenza santificatrice di Cristo, ma in virtù della potenza impetratoria della Chiesa, che agisce normalmente attraverso i ministri ordinati (ma in qualche caso, come stiamo per vedere, anche attraverso i fedeli laici)[83]. Il rapporto di "imitazione" che lega i sacramentali ai sacramenti non va frainteso, inducendo a considerare i sacramentali come "sacramenti imperfetti". Il concetto di imitazione, desunto dal can. 1144 del Codice di diritto canonico del 1917 e teologicamente vago, va piuttosto inteso nel senso di un'*analogia con i sacramenti*:

> È ciò che suggerisce il nostro testo di molto superiore a quello del Codice, perché rileva due volte che i sacramentali hanno valore di *segni*, mentre il Codice li designa solo come "cose o azioni". Associando il loro valore significativo alla loro efficacia, esso dimostra chiaramente in che cosa essi "imitano" i sacramenti. [...] La loro "analogia" con i sacramenti è inoltre sottintesa dall'annotazione che essi dispongono gli uomini *a ricevere l'effetto dei sacramenti*. Ciò vuol dire che essi hanno, sebbene subordinatamente, lo stesso fine[84].

Il fine dei sacramentali è più esattamente duplice: predisporre appunto i credenti a ricevere fruttuosamente i sacramenti, nei riguardi dei quali essi svolgono una funzione ausiliaria; santificare le varie circostanze dell'esistenza, manifestando la sollecitudine materna con cui la Chiesa accompagna i fedeli nei momenti principali della vita. Sotto questo aspetto, «i sacramentali contribuiscono

[83] La differenza tra l'*ex opere operato* dei sacramenti e l'*ex opere operantis Ecclesiae* dei sacramentali era già stata insegnata da Pio XII nella *Mediator Dei*: cfr. *AAS* 39 (1947), p. 532.
[84] A.-M. Roguet, in J. Gelineau et alii, *Commento*, cit., pp. 141s.

a stabilire il legame tra il sacro e il quotidiano, e servono così il realismo della vita cristiana»[85].

A ben guardare, può affermare in conclusione il n. 61,

> la liturgia dei sacramenti e dei sacramentali ottiene che i fedeli ben disposti santifichino quasi tutti gli avvenimenti della vita per mezzo della grazia divina che fluisce dal mistero pasquale della passione, morte e risurrezione di Cristo, dal quale derivano la loro efficacia tutti i sacramenti e i sacramentali [...].

Attraverso i sacramenti e i sacramentali, gli eventi principali dell'esistenza sono "attraversati" e santificati dalla grazia (la nascita, la crescita, la scelta vocazionale, la sofferenza, la morte,...): essi, quindi, non sono affatto riti estranei alla vita, ma posseggono un'intrinseca connotazione antropologica. Nel medesimo articolo, tuttavia, è forse ancor più interessante sottolineare la dimensione pasquale dei sacramenti e dei sacramentali, non sempre adeguatamente compresa nella sacramentaria preconciliare. Poiché la Pasqua è il mistero centrale della redenzione, non esiste nella Chiesa una sorgente della grazia indipendente da essa: *i sacramenti e i sacramentali derivano la loro efficacia santificante dalla loro relazione con l'evento pasquale*, che ciascuno di essi attualizza a suo modo. Proprio la Pasqua, allora, realizza l'unità dell'organismo sacramentale (che non include solo i sacramenti, ma anche i sacramentali)[86].

[85] *Ibid.*, p. 142. Cfr. anche l'attenta disamina offerta da A. DONGHI, *Sacramentali*, in D. SARTORE - A.M. TRIACCA - C. CIBIEN (ed.), *Liturgia*, cit., pp. 1732-1749, in particolare pp. 1735-1735, sulla dottrina tradizionale dei sacramentali e sugli sviluppi prodotti dal Vaticano II.

[86] Si legga L. DELLA TORRE, *Sacramenti e sacramentali nella costituzione conciliare* De sacra liturgia, in G. BARAÚNA (ed.), *La sacra liturgia*, cit., pp. 484s: «I sacramenti derivano la loro virtù santificante dal mistero pasquale (n. 61), di cui l'Eucaristia è memoriale (n. 47). Il

Alle affermazioni dottrinali seguono, come al solito, le prescrizioni pastorali. Il n. 62 auspica una revisione rituale dei sacramenti e dei sacramentali, che tenga conto di due esigenze fra loro complementari: affrancare i riti dagli elementi spuri introdottisi nel corso dei secoli, che offuscano la natura e il fine dei sacramenti e dei sacramentali, compromettendo in tal modo la loro stessa funzione di "segni" [87]; adattare quei riti alle esigenze del tempo presente, tenendo conto delle mutate capacità intellettuali e sensibilità spirituali degli uomini e dei popoli.

Prima di esaminare separatamente i singoli riti sacramentali, il n. 63 prescrive per tutti un utilizzo più ampio della lingua vernacola, in attuazione delle norme generali sancite al n. 36. Mentre nel caso della Messa il n. 54 si esprimeva con cautela, qui la volgarizzazione è consentita senza limitazioni di sorta, superando decisamente lo schema primigenio, che proponeva di riservare la lingua latina almeno per la forma essenziale del sacramento (cioè le parole richieste *ad validitatem*), come a dire che si può utilizzare il volgare solo nei momenti "accessori". Nel testo definitivo si domanda alle autorità ecclesiastiche territoriali di preparare al più presto i nuovi rituali, che dovranno però modellarsi sulle edizioni tipiche latine predisposte dalla Sede Apostolica, per garantire la sostanziale unità della prassi celebrativa. In ogni caso,

"cosmos" sacramentale della Chiesa cattolica trae origine, significato ed efficacia dall'avvenimento pasquale del Cristo, che rievoca ed attualizza nelle varie circostanze specifiche dell'esistenza cristiana. Ogni sacramento inserisce, nel modo che gli è proprio, nel mistero pasquale del Signore; questo viene celebrato in forma piena e comunitaria nella santa Messa (n. 6)».

[87] È quanto già Pio XII riconosceva nella *Mediator Dei*, aggiungendo che la gerarchia ecclesiastica «non ha esitato – conservata intatta la sostanza del Sacrificio eucaristico dell'altare e dei sacramenti – a modificare ciò che essa giudicava non essere perfettamente conveniente»: *AAS* 39 (1947), p. 541.

l'autorità periferica non dovrà per forza limitarsi alla mera traduzione, ma potrà prevedere adattamenti alle situazioni locali, in ottemperanza ai principi stabiliti ai nn. 37-40: si tratta allora, più profondamente, di un'opera di traduzione culturale, che comprende la traduzione linguistica senza tuttavia esaurirsi in essa.

3.5 La riforma dei sacramenti e dei sacramentali (nn. 64-82)

Il prosieguo del capitolo è occupato da prescrizioni specifiche in ordine alla revisione dei riti dei singoli sacramenti e di alcuni sacramentali. Nel passaggio dalla "sacramentaria generale" alla "sacramentaria speciale", colpisce – e forse delude – la stringatezza di certi articoli, come nel caso della Confermazione e ancor più della Penitenza. Evidentemente *SC* preferisce rinviare al postconcilio una riflessione particolareggiata sulla natura dottrinale, sulla dimensione rituale e sulla funzione pastorale dei singoli sacramenti, limitandosi per ora ad alcune indicazioni di massima.

Anzitutto il n. 64 parla del catecumenato, domandandone – sulla scia di un decreto già promulgato da Giovanni XXIII il 16 aprile 1962 – la restaurazione secondo le forme che saranno stabilite dall'ordinario del luogo. Sebbene quest'ultimo riferimento sottintende l'idea che la prassi catecumenale non possa attuarsi ovunque allo stesso modo, il concilio evita di circoscrivere il discorso ai paesi di missione, forse prevedendo con lungimiranza che anche nell'Occidente secolarizzato le richieste di Battesimo da parte degli adulti finiranno per moltiplicarsi a scapito della prassi tradizionale del Pedobattesimo. Il testo domanda in linea generale che il catecumenato si estenda per un tempo congruo, preveda diverse fasi e sia scandito da alcune tappe celebrative. Di fatto, il modello

cui si ispira il concilio è quello del catecumenato antico, che – come è noto – distingueva un tempo di preparazione remota da uno di preparazione prossima ed era solennizzato da alcuni riti pubblici: 1) all'inizio dell'itinerario, un rito di ammissione; 2) nella fase di preparazione prossima, generalmente coincidente con la Quaresima, l'elezione, gli scrutini, la *traditio* e la *redditio* del Simbolo e del *Pater*; 3) in occasione della Veglia pasquale la celebrazione congiunta dei tre sacramenti dell'iniziazione cristiana; 4) nella domenica successiva alla Pasqua, al termine di una settimana improntata alla catechesi mistagogica, la riconsegna della veste bianca.

Quanto al Battesimo, i nn. 65-70 prevedono la possibilità di adattamenti alle situazioni locali, che armonizzino gli elementi della tradizione cristiana con «quegli elementi di iniziazione in uso presso ciascun popolo» (n. 65). Il testo auspica l'elaborazione di riti più semplici e chiari e, nel caso specifico del Pedobattesimo, chiede che il rito «sia adattato alla reale condizione degli infanti (*verae infantium condicioni accomodetur*)» (n. 67). Nella *mens* del concilio si riconosce la volontà di superare il rituale preconciliare che, adattando ai neonati un formulario pensato per gli adulti, imponeva al celebrante di porre domande direttamente al bambino. Ora, invece, dovranno essere meglio valorizzate «le funzioni e i doveri dei genitori e dei padrini» (*ibid.*): infatti, portando al fonte battesimale il loro bimbo, costoro rappresentano in un certo senso la Chiesa intera, comunità di fede, ed è appunto "nella fede della Chiesa" che anche un neonato può essere battezzato.

Quanto alla Confermazione, il n. 71 raccomanda significativamente che il rito sia riveduto in modo che «risulti più chiara l'intima connessione di questo sacramento con l'intera iniziazione cristiana»: sempre ispirandosi alla prassi patristica, il concilio intende ritrovare l'originaria unità di Battesimo, Confermazione ed Eucaristia,

intendendole come tre diverse tappe sacramentali che introducono (o “iniziano”) progressivamente il credente alla vita della fede, la quale ha il suo culmine naturale nella partecipazione al banchetto del corpo e del sangue del Signore.

Mentre rispetto alla Riconciliazione il n. 72 si limita a chiedere formule che «esprimano più chiaramente la natura e l’effetto del sacramento», più significative sono le affermazioni che riguardano l’Unzione. La più importante riguarda il nuovo nome del sacramento, cui sottende un vero e proprio cambiamento di mentalità: l’*extrema Unctio* d’ora innanzi sarà chiamata anche e meglio *Unctio infirmorum*, perché – stando ad una più attenta comprensione dottrinale – essa «non è il sacramento soltanto di coloro che sono in fin di vita», ma il sacramento destinato al fedele che, «per malattia o per vecchiaia, incomincia ad essere in pericolo di morte» (n. 73) [88]. Il termine *infirmi*, a differenza di *aegroti* e di vocaboli affini, ha un significato piuttosto ampio, che consente di includere senza difficoltà i malati, gli anziani gravemente indeboliti, i feriti, le vittime di incidenti...

La rapidità con cui è trattato l’Ordine è giustificata dal fatto che, come sappiamo, già Pio XII aveva messo mano a una profonda revisione dei riti di Ordinazione.

[88] Come è noto, per Tommaso D’Aquino, *In Quartum Librum Sententiarum*, d. 23, q. 2, a. 2, «questo sacramento è l’ultimo rimedio che la Chiesa può conferire, come dispositivo immediato alla gloria. Perciò non deve essere conferito se non a coloro che sono sul punto di lasciare la vita (*in statu exeuntium*)». Anche il Tridentino, nonostante il parere contrario di numerosi Padri, adottò la dottrina tomista sul *sacramentum exeuntium*, parlando di «*extrema Unctio*» (*DH* 1601; 1694-1700; 1716-1719), ma senza tralasciare del tutto la formula antica «*sacra Unctio infirmorum*» (*DH* 1695; 1717). Già Pio XII aveva parlato di «*sacra infirmorum Unctio*» nella *Mystici corporis* (cfr. *AAS* 35 [1943], p. 202) e, più genericamente, di «*sacrum Opobalsamum* (sacro Balsamo)» nella *Mediator Dei* (cfr. *AAS* 39 [1947], p. 530).

Non può comunque sfuggire, al n. 76, una significativa concessione, ispirata dalla *Traditio Apostolica*: «Nella consacrazione episcopale si permette che l'imposizione delle mani sia fatta da tutti i vescovi presenti»[89]. Ecco un nuovo preludio alla dottrina sulla collegialità episcopale, che troverà la sua espressione compiuta in *LG* 22s: facendo valere anche adesso il principio secondo cui la liturgia è epifania della Chiesa, si può sostenere che l'imposizione delle mani, fatta da tutti i vescovi presenti sul vescovo ordinando, voglia manifestare l'unità del collegio episcopale, che coopta nel proprio seno un nuovo membro.

Relativamente al Matrimonio, *SC* prescrive che il rito attuale, uscito assai povero dalla riforma tridentina, preoccupata soprattutto di fissare le formalità giuridiche in reazione agli abusi, «sia riveduto e arricchito, in modo che venga espressa più chiaramente la grazia del sacramento e vengano fatti capire bene i doveri dei coniugi» (n. 77). Si chiede poi che sia dato adeguato spazio alle consuetudini dei luoghi e dei popoli; e che l'orazione sulla sposa, in uso nel rituale romano preconciliare, sia «opportunamente emendata in modo da far capire bene ad entrambi gli sposi gli stessi doveri della fedeltà vicendevole» (n. 78). Discretamente il concilio suggerisce il superamento di un certo maschilismo residuo nel rito delle nozze, che insisteva unilateralmente sui doveri della moglie nei riguardi del marito, e si apre ad una concezione più personalista del matrimonio, fondata sull'amore e

[89] Cfr. *Traditio Apostolica*, 2: «Sarà ordinato vescovo colui che è stato eletto da tutto il popolo, in quanto giudicato irreprensibile. Quando sarà stato chiamato per nome e avrà ottenuto il gradimento, tutto il popolo si radunerà con i presbiteri e i diaconi, in giorno di domenica, e tutti i vescovi presenti imporrano le mani su di lui, mentre i presbiteri assistono in silenzio»: HYPPOLITE DE ROME, *La Tradition Apostolique*, cit., p. 40.

la fedeltà reciproca dei coniugi, concezione che *GS* 47-52 approfondirà magistralmente.

Il n. 79 dispone invece la riforma dei sacramentali in genere, una riforma ispirata anche stavolta ai due principi che abbiamo già incontrato più volte: «una cosciente, attiva e facile partecipazione dei fedeli», qui definita addirittura «principio fondamentale (*norma primaria*)», e «le necessità dei nostri tempi». Sarà possibile introdurre nuovi sacramentali, ad indicare che il loro numero (a differenza dei sacramenti) è illimitatamente aperto e condizionato alle esigenze spirituali dei fedeli; mentre alcuni sacramentali, almeno in particolari circostanze, potranno essere amministrati anche dai laici, interessante premessa di quella riscoperta della soggettualità del laicato che si compirà nel IV capitolo di *LG* e poi nel decreto *Apostolicam actuositatem*.

I nn. 80s considerano più da vicino alcuni sacramentali di particolare rilievo. Nel primo articolo si domanda la revisione dei riti della Consacrazione delle vergini e della Professione religiosa, auspicando una maggiore unità fra i diversi cerimoniali in uso; nel secondo si prescrive la riforma del rito delle Esequie, il quale, più che una lugubre commemorazione del defunto, dovrà apparire come celebrazione della speranza cristiana, esprimendo «più apertamente l'indole pasquale della morte cristiana». La morte infatti è, per il credente, misteriosa partecipazione alla Pasqua di Cristo: in quanto tale, essa non è la fine della vita, ma passaggio da una dimensione dell'esistenza (quella terrena, assimilabile a un pellegrinaggio) ad un'altra (quella celeste, che è piena e definitiva).

Segnaliamo per ultimo un vero e proprio *Leitmotiv* di questi articoli: per cinque volte – al n. 66 per il Battesimo, al n. 71 per la Cresima, al n. 78 per il Matrimonio, al n. 80 per la Professione religiosa, al n. 82 per le Esequie dei bambini – il concilio *concede* (nel caso del Battesimo, della Cresima e delle Esequie degli infanti), *prescrive* (nel

caso del Matrimonio, tranne in casi straordinari) o *raccomanda* (nel caso della Professione religiosa) che *il rito si svolga durante la Messa*. È chiaro l'intento di rimarcare la centralità dell'Eucaristia nell'organismo sacramentale: coerentemente con quanto affermato al n. 10, laddove proprio l'Eucaristia era indicata come il "culmine" della liturgia, che è a sua volta il "culmine" della vita della Chiesa, e al n. 61, laddove si mettono tutti i sacramenti e i sacramentali in relazione col mistero pasquale, la costituzione liturgica recupera un'idea cara a molti Padri della Chiesa e anche a Tommaso D'Aquino, secondo cui tutti i sacramenti (e i sacramentali) derivano la loro efficacia dall'Eucaristia, sacramento pasquale per eccellenza[90]. Per questo, essi devono essere considerati – e allora anche celebrati – in strettissima unità con il sacramento del corpo e del sangue del Signore. Significativo al riguardo anche il n. 74, che auspica la preparazione di un nuovo *ritus continuum* che preveda per i moribondi l'amministrazione dei sacramenti nell'ordine Riconciliazione-Unzione-Eucaristia, come avveniva fino al XII secolo: dunque non più collocando l'"estrema Unzione" alla fine. Riservando al Viatico l'ultima posizione, il concilio dimostra di considerare l'Eucaristia, più che l'Unzione, come il vero sacramento del "transito".

[90] Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, III, q. 65, a. 3.

4. *Liturgia e tempo.*

4.1 Una teologia dell'Ufficio divino (nn. 83-86)

Il capitolo sull'Ufficio divino, che prosegue la riorganizzazione del Salterio promossa da Pio X e corona gli sforzi condotti dalla Commissione per la riforma liturgica istituita da Pio XII, è stato oggetto di una vivace discussione, cosicché il testo finale si sforza di raggiungere l'equilibrio fra posizioni divergenti. I primi tre articoli offrono preliminarmente, secondo un metodo a noi ormai noto, le coordinate essenziali di una teologia della Liturgia delle ore, sottolineando soprattutto tre aspetti.

Il sommo Sacerdote della nuova ed eterna Alleanza, Cristo Gesù, assumendo la natura umana, ha introdotto in quest'esilio terrestre quell'inno che viene eternamente cantato nelle sedi celesti. Egli unisce a sé tutta la comunità degli uomini, e se l'associa nell'elevare questo divino canto di lode.

Egli infatti prosegue questo ufficio sacerdotale per mezzo della sua stessa Chiesa, che loda il Signore senza interruzione e intercede per la salvezza del mondo intero, non solo con la celebrazione dell'Eucaristia, ma anche in altri modi, specialmente con l'adempimento dell'Ufficio divino (n. 83).

Il testo – che cita quasi testualmente un passaggio della *Mediator Dei*[91] – si riallaccia al n. 7: dopo aver proclamato che Cristo si rende presente in vari modi nella liturgia, *SC* affermava colà che egli associa a sé la Chiesa,

[91] Cfr. *AAS* 47 (1947), p. 574.

sua «sposa amatissima» e suo «mistico corpo», nella propria opera sacerdotale, che consiste simultaneamente nella santificazione degli uomini e nel culto a Dio. Proprio per questo, «la liturgia è considerata come l'esercizio della missione sacerdotale di Gesù Cristo».

Con espressioni affini, il n. 83 torna ad insistere sul carattere sacerdotale del ministero di Cristo: delle due funzioni discendente e ascendente di questo sacerdozio, il testo enumera adesso solo quella della lode a Dio, collegandola al mistero dell'Incarnazione. Come sappiamo, se Cristo può operare la santificazione degli uomini principalmente in quanto Dio (Dio stesso, nell'Incarnazione del Figlio, scende tra gli uomini per redimerli), egli può innalzare al Padre un inno di lode principalmente in quanto uomo (l'uomo stesso, nell'Incarnazione del Figlio, si eleva fino a Dio per glorificarlo). La distinzione tra umanità e divinità non può essere tuttavia troppo netta, perché l'umanità di Gesù esiste solo in quanto assunta dal Verbo: ne consegue che l'inno che il Figlio, assumendo la natura umana, eleva al Padre dalla terra, è in verità lo stesso inno che viene eternamente cantato nei cieli, che egli eternamente conosce in quanto Dio e che egli stesso introduce «in questo esilio terrestre». Con la sua Incarnazione, Cristo, Dio e uomo, unisce così cielo e terra in uno stesso cantico di lode.

Ma, come affermava già il n. 7, Cristo non compie da solo il suo ministero sacerdotale. Egli associa a sé la Chiesa, cosicché nella liturgia è il *Christus totus*, capo e membra, ad elevare al Padre l'inno della lode. La Chiesa stessa poi, mentre unita a Cristo loda il Padre, non manca di lodare con il Padre anche il Figlio, né di intercedere per la salvezza del mondo intero, cioè di manifestare anch'essa a suo modo la propria sollecitudine per la salvezza degli uomini. Le dimensioni discendente e ascendente del culto, allora, non possono mai essere adeguatamente distinte.

Quest'ufficio sacerdotale, che Cristo prolunga nella Chiesa, si compie in modo eminente nell'Eucaristia, ed anche (malgrado il concilio per la verità non lo dica) negli altri sacramenti e nei sacramentali, ma non si esaurisce affatto in essi. Infatti, sempre stando al n. 7, tutta la liturgia, dunque sia quella sacramentale sia quella extrasacramentale, è l'esercizio del sacerdozio di Cristo. Esistono pertanto anche «*alii modi*» di esercitare quel sacerdozio, tra cui «*praesertim*» l'Ufficio divino: in esso – a differenza dei sacramenti, nei quali la funzione discendente di santificazione degli uomini è indubbiamente centrale – si manifesta principalmente (sebbene non esclusivamente) la funzione ascendente della liturgia. Il primo tassello di una teologia dell'Ufficio divino è dunque fissato: esso, radicandosi come tutta la liturgia nel cuore stesso della storia della salvezza, *realizza l'esercizio del sacerdozio di Cristo soprattutto nella sua dimensione ascendente*[92].

Il divino Ufficio, secondo l'antica tradizione cristiana, è costituito per consacrare tutto il corso del giorno e della notte per mezzo della lode di Dio. Quando poi a celebrare debitamente quel mirabile canto di lode sono i sacerdoti e altri a ciò deputati per incarico della Chiesa, o i fedeli che pregano insieme con il sacerdote nella forma appropriata, allora è veramente la voce della sposa stessa che parla allo sposo, anzi è anche la preghiera che Cristo, unito al suo corpo, eleva al Padre (n. 84).

[92] Per A. CUVA, in *La costituzione*, cit., pp. 644s, «mentre la Messa tende direttamente al culto di Dio e alla santificazione delle anime, mentre i sacramenti e i sacramentali tendono direttamente alla santificazione delle anime e indirettamente al culto di Dio, l'Ufficio divino tende direttamente al culto di Dio e indirettamente alla santificazione delle anime. L'Ufficio divino è l'azione liturgica nella quale, oltre alla Messa, per quanto in stretto riferimento ad essa, si tende direttamente al culto di Dio».

Il secondo aspetto che *SC* sottolinea è la relazione che l'Ufficio divino intrattiene con il tempo. Nel corso dei secoli sempre più esso è venuto assumendo l'aspetto di "preghiera oraria", celebrata in alcuni precisi momenti del giorno e anche della notte. In tal modo, la Chiesa ha voluto esprimere la sua volontà di santificare, per mezzo della lode, il tempo, che è la dimensione fondamentale in cui si svolge l'esistenza degli uomini (l'uomo è essenzialmente un "essere storico") e, proprio per questo, anche la dimensione fondamentale in cui si realizza la loro santificazione (la salvezza è essenzialmente una "storia della salvezza"). Ecco, dunque, il secondo tassello di una teologia dell'Ufficio divino: *esso consacra il tempo umano, aprendolo a Dio*. Come si sa, proprio accentuando questo aspetto, la riforma liturgica postconciliare preferirà parlare di "Liturgia delle ore".

Il n. 84 evidenzia però anche un terzo elemento interessante, che lo connette all'articolo precedente. Ogni volta che l'Ufficio è celebrato 1) *individualmente ma per incarico della Chiesa*, come avviene nel caso di coloro che ne hanno contratto l'obbligo con l'Ordinazione o con la Professione religiosa, 2) oppure *comunitariamente* da un gruppo di fedeli insieme con il sacerdote, allora esso esprime pienamente *la sua natura intrinsecamente ecclesiale*, che il concilio illustra a partire dalle due immagini tradizionali della Chiesa, già menzionate al n. 7, di sposa e di corpo di Cristo. In ecclesiologia l'immagine della sposa esprime soprattutto l'alterità fra Cristo e la Chiesa: come una sposa di fronte al suo sposo, la Chiesa sta di fronte a Cristo, ma senza venire assorbita da lui. Per questo, la Chiesa può rivolgersi a Cristo come ad interlocutore personale, come ad un "tu": l'Ufficio divino è, in tal senso, «la voce della sposa stessa che parla allo sposo». L'immagine del corpo, al contrario, intende sottolineare soprattutto l'unione soprannaturale tra Cristo e la Chiesa: questa non può sussistere separata da Cristo, ma si

trova vitalmente inserita in lui. In quanto tale, la Chiesa non agisce mai indipendentemente da Cristo: l'Ufficio divino è, in tal senso, «la preghiera che Cristo, unito al suo corpo, eleva al Padre». Queste due immagini, presenti nella Scrittura e rivisitate senza posa nella storia, non sono alternative ma complementari, perché insieme descrivono il "mistero paradossale" della Chiesa, misticamente innestata in Cristo senza però esserne risucchiata. Se *SC* si limita necessariamente ad accenni fugaci, sarà in seguito la costituzione ecclesiologica ad illustrare in tutta la loro pregnanza queste (e le altre) immagini della Chiesa (cfr. in particolare *LG* 6s).

Perciò coloro che compiono ciò [l'Ufficio divino] per un verso adempiono l'obbligo della Chiesa e per un altro partecipano al sommo onore della sposa di Cristo, poiché rendendo lode a Dio stanno davanti al trono di Dio in nome della madre Chiesa (n. 85).

Il n. 85 riprende il discorso sul valore ecclesiale dell'Ufficio divino. Questo, contrariamente ad una percezione diffusa soprattutto nel clero, non è solo un obbligo giuridico da adempiere, ma un ministero autenticamente ecclesiale, perché quanti celebrano le ore stanno al cospetto di Dio «*nomine matris Ecclesiae*», cioè come rappresentanti prescelti della Chiesa. Questo, dunque, l'ultimo tassello di una teologia dell'Ufficio divino: esso è *una preghiera celebrata «a nome della Chiesa»*, in cui i fedeli rappresentano la sposa del Signore che eleva il suo canto d'amore allo sposo, ovvero il corpo di Cristo che insieme al suo capo innalza la lode a Dio Padre.

Il n. 86, passando dalle affermazioni dottrinali agli aspetti pastorali, si rivolge direttamente ai sacerdoti impegnati nel ministero apostolico, intercettando una sensazione condivisa da molti al tempo del concilio: quella secondo la quale la "recita" del Breviario sottrarrebbe

indebitamente tempo all'apostolato. Al contrario, afferma *SC* offrendo ai ministri in cura d'anime una profonda lezione di spiritualità pastorale, «solo il Signore può dare efficacia e incremento all'opera in cui sono impegnati, lui che ha detto: "Senza di me non potete far nulla" (*Gv* 15, 5)». Il tempo impiegato nella preghiera non è per niente un "tempo sprecato", bensì un "tempo prezioso", dal quale soltanto i pastori potranno attingere vigore per un fruttuoso apostolato.

4.2 La riforma del Breviario (nn. 87-101)

Ciò non toglie, aggiunge il n. 87, che l'Ufficio divino possa e debba adattarsi alle mutate condizioni di vita dei sacerdoti e degli altri membri della Chiesa. L'Ufficio, in effetti, è rimasto sostanzialmente immutato per un millennio, mentre in un lasso di tempo così lungo è venuto profondamente modificandosi il rapporto degli uomini con il tempo. Per questo, il n. 88 prescrive la revisione del rito romano dell'Ufficio divino (lasciando in tal modo da parte gli altri riti adoperati nella Chiesa di rito latino, come ad esempio quello benedettino), domandando che «le ore, per quanto è possibile, corrispondano alla verità del tempo» e che «si tengano presenti le situazioni della vita odierna in cui si trovano specialmente coloro che attendono all'apostolato». La suggestiva formula «*veritas temporis*» indica, appunto, la relazione effettiva che l'uomo d'oggi stabilisce con gli orari del giorno, per "sintonizzare" la preghiera della Chiesa sui ritmi della contemporaneità[93].

[93] Secondo V. Raffa, *L'Ufficio divino: la "veritas horarum"*, in Congregazione per il culto divino, *Costituzione liturgica*, cit., p. 415, la *veritas temporis* suppone che «la preghiera dell'Ufficio divino non sia un atto di culto *passe-par-tout*, cioè collocabile in qualsiasi

Il n. 89, conservando il principio tradizionale secondo cui l'Ufficio divino serve per santificare la giornata nelle sue diverse parti, elenca le misure fondamentali della riforma: 1) le Lodi e i Vespri, che «secondo la venerabile tradizione della Chiesa sono il duplice cardine dell'Ufficio quotidiano (*duplex cardo Officii cotidiani*)», devono tornare ad essere le ore principali e come tali devono essere celebrate; 2) la Compieta, di cui qualcuno domandava la soppressione, viene mantenuta, ma se ne domanda una revisione che consenta di meglio adattarla al momento conclusivo della giornata; 3) il Mattutino, mentre conserverà per il «coro» (cioè per quanti sono tenuti alla celebrazione corale dell'Ufficio, come le comunità monastiche e monacali, i capitoli delle chiese cattedrali o collegiate, ecc.) l'indole di preghiera notturna, per tutti gli altri – e qui il concilio pensa soprattutto ai sacerdoti in cura d'anime, che non possono abitudinariamente alzarsi di notte per la preghiera – "si sgancerà" da un momento preciso del giorno e diverrà più semplicemente un "Ufficio delle letture", da celebrarsi in qualsiasi ora, nel quale sarà opportunamente mutata la proporzione tra salmi e letture (meno salmi, più letture) per rendere più abbondante la meditazione dei testi biblici e patristici; 4) l'ora di Prima, che è stata l'ultima ad essere adottata nel ciclo quotidiano come duplicato monastico delle Lodi, essendo queste celebrate di gran mattino, verrà soppressa, per evitare un accumulo eccessivo di ore all'inizio della giornata (Mattutino-Lodi-Prima-Terza); 5) le ore minori di Terza, Sesta e Nona sopravvivranno, ma solo il coro sarà tenuto a recitarle tutte e tre, mentre gli altri potranno

momento più comodo o riferibile a qualsiasi funzione, ma che sia destinata, per istituzione e finalità nativa, ad accompagnare quelle ore della giornata che ne contraddistinguono le varie parti, allo scopo di santificarle [...]».

sceglierne una, cioè quella che meglio si adatta al momento della giornata.

Al n. 90, interrompendo provvisoriamente l'elencazione dei punti della riforma, la costituzione liturgica offre un corollario spirituale delle indicazioni dottrinali e pastorali contenute nei nn. 83-87. Di fatto, *SC* si fa eco delle riflessioni fatte in aula conciliare da diversi Padri. L'Ufficio divino, come abbiamo visto, possiede una dimensione essenzialmente ecclesiale: per questo, precisa il concilio, va considerato, alla stregua di tutte le altre celebrazioni liturgiche e a differenza delle pratiche orazionali extraliturgiche, «preghiera pubblica della Chiesa (*oratio publica Ecclesiae*)». Proprio in quanto tale, esso è «fonte di pietà e nutrimento della preghiera personale»: infatti, fra preghiera pubblica (o liturgica) e preghiera personale non v'è né separazione né antagonismo, ma profonda compenetrazione, nel senso già indicato dai nn. 10-13. Applicando questo discorso al caso specifico delle ore liturgiche, il concilio domanda a quanti celebrano l'Ufficio di accordare la mente con la parola («*mens concordet voci*»): desidera, cioè, che l'orante "si sintonizzi" interiormente con le formule che pronuncia esteriormente[94]. Quest'armonia esige però, da chi celebra l'Ufficio, la capacità di comprendere quanto recita: per questo *SC* auspica «una più ricca istruzione liturgica e biblica, specialmente riguardo ai salmi», che occupano la parte principale delle ore.

[94] Qui il concilio rinvia implicitamente alla *Regula Sancti Benedicti*, XIX: *De disciplina Psallendi*, che raccomanda: «Badiamo con quale atteggiamento dobbiamo stare davanti a Dio e ai suoi angeli, e poniamoci a cantare i salmi in modo che la nostra mente sia in accordo con la nostra voce (*ut mens nostra concordet voci nostrae*)» (in *La Regola di San Benedetto*, ed. A.M. Quartiroli, Abbazia di Praglia 2002, pp. 162s).

Dopo questa parentesi, la costituzione riprende il discorso di riforma iniziato al n. 89, prescrivendo che i salmi vengano distribuiti non più in una settimana, ma in un tempo più lungo; che l'opera di revisione del Salterio, avviata da Pio XII, sia condotta a termine al più presto (cfr. n. 91); che le letture bibliche siano più abbondanti ed accessibili (il modello è offerto dall'antica tradizione romana, che ha praticato per secoli la lettura integrale della Scrittura nell'Ufficio); che le letture tratte dai Padri, dai Dottori e dagli Scrittori ecclesiastici siano meglio selezionate; che le narrazioni agiografiche, spesso inquinate da interpolazioni leggendarie, siano ricondotte alla verità storica (cfr. n. 92); che gli inni siano riportati alla forma originaria, aumentati di numero, purificati da elementi mitologici (cfr. n. 93); che le ore, contrariamente alle abitudini di molti sacerdoti e religiosi, siano recitate nei momenti della giornata cui corrispondono: chi infatti, allude il concilio, le infila una dietro l'altra indipendentemente dall'ora del giorno, se ne pregiudica di fatto il «frutto spirituale», che – come abbiamo visto – consiste essenzialmente nella santificazione del tempo (cfr. n. 94).

I nn. 95-98 riprendono complessivamente e modificano su singoli aspetti la disciplina canonica dell'obbligo dell'Ufficio. Di fatto si precisa quanto già asserito al n. 89, cioè: che le comunità religiose obbligate al coro devono celebrare integralmente l'Ufficio quotidiano, che i capitoli delle cattedrali e delle collegiate devono attenersi al diritto comune o particolare, che i membri di altre comunità che hanno ricevuto gli Ordini maggiori o fatto la Professione solenne devono recitare individualmente le ore che non celebrano in coro (cfr. n. 95), che i chierici che hanno ricevuto gli Ordini maggiori, pur non essendo obbligati al coro (è questo il caso dei sacerdoti in cura d'anime), sono tenuti a celebrare ogni giorno l'Ufficio individualmente o anche collegialmente (cfr. n. 96). In quest'ultimo caso, l'unica deroga al can. 135 del Codice

del 1917 è la facoltà di scegliere una sola delle ore minori. Gli ordinari, precisa inoltre il n. 97, possono dispensare dalla celebrazione dell'Ufficio ovvero commutarla. Infine, proclama il n. 98, anche i membri degli Istituti di perfezione, quando celebrano almeno qualche parte dell'Ufficio, adempiono la preghiera pubblica della Chiesa, agendo anch'essi, proprio come i sacerdoti e i religiosi, *nomine matris Ecclesiae*.

Fin qui niente di veramente nuovo. Più originale è invece la raccomandazione contenuta al n. 99. Coerentemente con quanto affermato ai nn. 84s, circa la dimensione intrinsecamente ecclesiale dell'Ufficio divino, *SC* dichiara *de principio* preferibile la celebrazione comunitaria a quella individuale, dunque indipendentemente dall'obbligo del coro. Questo, precisa il testo, vale in particolare nel caso di quei sacerdoti che si trovano a dimorare insieme. Su questa scia, il n. 100 si spinge ancora più avanti. Se la Liturgia delle ore è preghiera pubblica della Chiesa, tutti i membri della Chiesa possono utilmente celebrarla: insomma l'Ufficio non è soltanto faccenda di monaci e monache, chierici e canonici, ma preghiera liturgica veramente adatta anche ai laici, veramente capace di alimentare la vita spirituale di quanti vivono "nel secolo": ci troviamo chiaramente di fronte a «una visione più ecclesiale del posto occupato dai laici, in forza del loro Battesimo, nella vita della Chiesa, nella sua liturgia e nella sua preghiera»[95]. Per questo l'articolo domanda che almeno «le ore principali, specialmente i Vespri, siano celebrate in chiesa con partecipazione comune, nelle domeniche e nelle feste più solenni». In ogni caso, i fedeli laici possono sempre celebrare l'Ufficio: «O con i sacerdoti, o riuniti tra loro, o anche da soli».

In conclusione, il n. 101 si occupa, immancabilmente, della questione linguistica. Cercando di comporre

[95] A. CUVA, in *La costituzione*, cit., p. 649.

le voci discordanti levatesi in aula, l'articolo adotta una posizione di compromesso: da una parte, chiede che «sia conservata nell'Ufficio divino la lingua latina»; dall'altra contempla ampie concessioni per l'uso del volgare, soprattutto nei casi in cui il latino costituisca un ostacolo alla celebrazione fruttuosa delle ore, in particolare per quei chierici che non lo conoscono a sufficienza. Anche adesso, come si vede, lo zelo pastorale induce *SC* a privilegiare il bene spirituale dei fedeli su consuetudini pure antiche e nobili. Da ultimo, non è irrilevante la precisazione che l'Ufficio celebrato in lingua volgare, da parte di un chierico che prega insieme ai suoi fedeli, soddisfa all'obbligo cui egli è tenuto: come a dire che il testo tradotto non "vale" di meno del testo latino[96].

4.3 Un'intelligenza cristocentrica dell'Anno liturgico (n. 102)

Il capitolo sull'Anno liturgico torna a focalizzare la relazione intrinseca fra liturgia e storia della salvezza, di cui *SC* ha già trattato soprattutto nel primo capitolo. Una relazione che si esprime in modo eminente appunto nell'Anno liturgico: in esso *la Chiesa celebra nel tempo la salvezza realizzata nel tempo,* in modo tale che il tempo della Chiesa diventi rievocazione permanente del tempo in cui Dio ha rivelato se stesso al mondo e ha arrecato agli uomini la redenzione.

La santa madre Chiesa considera suo dovere celebrare con sacro ricordo (*sacra recordatione*), in determinati giorni nel corso dell'Anno, l'opera di salvezza del suo sposo divino. Ogni

[96] Sulle linee programmatiche offerte da *SC* per la riforma della Liturgia delle ore, rimandiamo a V. RAFFA, *Liturgia delle ore*, in D. SARTORE - A.M. TRIACCA - C. CIBIEN (ed.), *Liturgia*, cit., pp. 1059ss.

settimana, nel giorno che ha chiamato domenica, fa memoria (*memoriam habet*) della risurrezione del Signore, che ripete pure una volta all'Anno, insieme alla beata passione, nella solennità importantissima della Pasqua.

Distribuisce poi l'intero mistero di Cristo nel corso dell'Anno, dall'Incarnazione e dalla Natività fino all'Ascensione, al giorno di Pentecoste e all'attesa della beata speranza e del ritorno del Signore.

Ricordando in questo modo i misteri della redenzione, essa apre ai fedeli i tesori della potenza e dei meriti del suo Signore, in modo da renderli in certo modo presenti a tutti i tempi, affinché essi ne attingano e siano ripieni della grazia della salvezza (n. 102).

In questo articolo, che costituisce come di consueto un'*ouverture* teologica propedeutica ai principi della riforma, troviamo in certo modo compendiate le principali "conquiste" della costituzione, opportunamente rilette in funzione dell'Anno liturgico. Questo, anzitutto, viene inteso in chiave cristologica e pasquale: è la commemorazione dell'opera salvifica di Cristo, che conosce il suo culmine nella Pasqua di morte e di risurrezione. L'Anno liturgico è così *dominato da un cristocentrismo assoluto*, che è più esattamente un *cristocentrismo pasquale*, e questo prelude già a quel ridimensionamento del santorale di cui *SC* sta per occuparsi [97].

[97] A dire il vero, l'intelligenza cristocentrica dell'Anno liturgico è già acquisita dalla *Mediator Dei*, in un testo che non è meno incisivo di quello conciliare: «L'Anno liturgico, che la Chiesa nutre e accompagna, non è una fredda e inerte rappresentazione di fatti che appartengono al passato, o una semplice e nuda rievocazione di realtà di un'epoca ormai trascorsa. Esso è piuttosto Cristo stesso, che vive sempre nella sua Chiesa, e che prosegue il suo cammino di immensa misericordia, quello che ha iniziato con pietoso consiglio in questa vita mortale, quando passò beneficando, allo scopo di mettere le anime al contatto dei suoi misteri e farle vivere per essi. Questi misteri sono perennemente presenti e operanti, non nel modo incerto e

Ad attirare l'attenzione sono soprattutto i termini *recordatio* e *memoria*. Quest'ultimo è tradizionalmente riservato all'Eucaristia, come abbiamo già visto; parlando però dell'Anno liturgico come di una «*sacra recordatio*», il concilio pare istituire un'analogia col memoriale eucaristico. Certo, solo l'Eucaristia è in senso proprio memoria della salvezza, perché solo in essa Cristo si rende sostanzialmente presente *hic et nunc* nell'atto della redenzione universale. Tuttavia, nel corso dell'Anno liturgico, la Chiesa commemora, attraverso la successione ordinata dei tempi liturgici, i diversi misteri della redenzione, che trovano il loro compimento nella Pasqua. Tale "reviviscenza" non è per il concilio un mero ricordo psicologico, perché nella scansione annuale quei misteri si rendono «come presenti in ogni tempo (*omni tempore quodammodo praesentia*)». Ma, al contempo, essa è qualitativamente differente rispetto al memoriale eucaristico: è appunto una *recordatio* e non una *memoria*. Anche la particella *quodammodo* («in certo modo») ha qui un valore limitativo, volendo salvaguardare l'inconfondibile peculiarità del memoriale eucaristico.

Questa rievocazione dei misteri salvifici raggiunge il suo acme nella Pasqua, che la Chiesa ricorda a cadenza sia settimanale, nel giorno di domenica, sia annuale, nella solennità della Pasqua di risurrezione. *La Pasqua annuale non è allora una celebrazione isolata, ma viene anticipata e prolungata in ogni Pasqua settimanale*: come i due fuochi di un'ellisse, la domenica e la Pasqua annuale sono i due momenti culmi-

nebuloso del quale parlano alcuni recenti scrittori, ma nel modo che ci viene insegnato dalla dottrina cattolica. Questi misteri, secondo la sentenza dei dottori della Chiesa, sono esempi illustri di perfezione cristiana e fonte di grazia divina per i meriti e l'intercessione del Redentore, e rimangono in noi con il loro effetto, essendo ognuno di essi, nel modo confacente alla sua indole, causa della nostra salvezza»: *AAS* 39 (1947), p. 580.

nanti dell'Anno liturgico, tra loro intimamente connessi. Certo, si osserverà, la "memoria" della Pasqua non si realizza soltanto di domenica e nella Pasqua annuale, ma tutti i giorni in ogni Messa. Tuttavia, alla luce di quella differenza che abbiamo or ora evidenziato, tale "memoria" quotidiana non impedisce che alcuni momenti si rivelino più adatti di altri a "rievocare" ai credenti l'evento pasquale, rendendolo per essi quasi più "palpabile": in primo luogo di domenica, giacché, secondo i racconti neotestamentari, proprio «il primo giorno dopo il sabato» è quello in cui si compie la risurrezione di Gesù e le prime comunità cristiane prendono a radunarsi per il culto, facendone inseparabilmente il "giorno di Cristo" e il "giorno della Chiesa"; in secondo luogo nella Pasqua annuale, la quale, richiamando il tempo in cui si consumò la Pasqua di Cristo, conduce idealmente i fedeli dentro quel medesimo "scenario".

A partire dalla Pasqua annuale, cuore pulsante dell'Anno liturgico, la Chiesa distribuisce la celebrazione del mistero di Cristo in varie tappe: le principali, ricordate nel testo, sono il Natale, l'Ascensione, la Pentecoste e l'Avvento ultimo del Signore. Sebbene l'ultima posizione in elenco potrebbe indurre ad accostare l'*Adventus Domini* alla solennità di Cristo Re dell'universo, istituita da Pio XI nell'ultima domenica dell'Anno liturgico, probabilmente il testo si riferisce più in generale alle ultime domeniche dell'Anno, tradizionalmente dedicate alla preparazione dei fedeli alla venuta finale del Signore, e ancor più all'Avvento, che soprattutto nella sua prima parte possiede una spiccata accentuazione escatologica. Proprio l'Avvento, infatti, malgrado di per sé occupi nell'Anno liturgico il primo posto, si troverebbe collocato alla fine in conformità agli antichi rituali romani, che lo consideravano come una preparazione liturgica alla Parusia[98]. Nell'incertezza,

[98] Così pensa P. JOUNEL, in J. GELINEAU ET ALII, *Commento*, cit., p. 186.

non ci pare comunque inopportuno ipotizzare che tale menzione voglia semplicemente rimarcare la tensione escatologica che connota in verità l'intero Anno liturgico.

4.4 Maria e i santi nel mistero di Cristo (nn. 103-105)

Non stupisce, con simili premesse, quell'intelligenza "cristocentrica" del culto dei santi che *SC* si sforza di raggiungere ai nn. 103s. «Nella celebrazione di questo ciclo annuale dei misteri di Cristo – annota anzitutto il n. 103 –, la santa madre Chiesa venera con speciale amore la beata Maria Madre di Dio». Il culto mariano, che ha conosciuto la sua fortuna soprattutto dopo il concilio di Efeso, non sta "fuori" dall'Anno liturgico, né si situa al suo interno come una semplice "parentesi". Al contrario, per il concilio, anch'esso caratterizza a suo modo il ciclo annuale delle celebrazioni, pur non appartenendo di per sé al "temporale" o "proprio del tempo" (con cui si intende in senso molto generale la calendarizzazione domenicale, nel corso dell'Anno liturgico, delle celebrazioni dei "misteri di Cristo"), ma al "santorale" o "proprio dei santi" (con cui si intende invece la calendarizzazione nei giorni dell'anno civile, e dunque indipendentemente dalle domeniche e dai tempi dell'Anno liturgico, delle feste della Madonna e dei santi). E questo perché Maria non è affatto estranea ai misteri di Cristo, commemorati nel corso dell'Anno liturgico, trovandosi anzi – prosegue il testo – «indissolubilmente congiunta all'opera del suo Figlio» (dimensione cristologica dell'Anno liturgico); né ella è estranea alla Pasqua, rappresentando al contrario «il frutto più eccelso della redenzione» (dimensione pasquale dell'Anno liturgico). In tal modo, *le celebrazioni mariane non contraddicono affatto il carattere cristocentrico dell'Anno liturgico*, ma *concorrono a realizzarlo in modo peculiare*: per quel legame strettissimo che unisce

la Madre al Figlio, ogni volta che la Chiesa celebra la Madre, celebra con essa anche il Figlio, anzi più esattamente celebra "in essa" il Figlio, rischiarando nuovi aspetti dell'inesauribile mistero di Cristo.

Ma la costituzione liturgica non si limita a collegare Maria al Figlio. Subito dopo, nel medesimo articolo, *SC* afferma che in Maria la Chiesa «contempla con gioia, come in una immagine purissima, ciò che essa nella sua totalità desidera e spera essere». Giovandosi degli apporti del movimento mariano, che nel periodo preconciliare si era talora fruttuosamente intrecciato al Movimento liturgico, il testo salda strettamente la dimensione cristologica della mariologia, preponderante nella teologia manualistica, con la dimensione ecclesiologica, cara a molti Padri della Chiesa. Maria, oltre ad essere indissolubilmente connessa all'opera redentiva del Figlio, ed anzi proprio per questo suo legame con Cristo, diviene al tempo stesso "tipo" o "icona" della Chiesa, cioè "specchio" nel quale la Chiesa pellegrina nel tempo si riflette, sforzandosi di diventare sul suo modello sposa di Cristo senza macchia e senza ruga (dimensione storica) e anelando al giorno in cui in cielo adeguerà finalmente il suo prototipo mariano (dimensione escatologica). Proprio l'ecclesiologia si rivela inaspettatamente un formidabile *trait d'union* fra liturgia e mariologia: se la liturgia è epifania della Chiesa, e se la Chiesa trova in Maria la sua realizzazione esemplare e prolettica, non sorprende che la liturgia possieda un'intima connotazione mariana. Inoltre, questo attento equilibrio fra dimensione cristologica e dimensione ecclesiologica, che senza rinnegare nulla della teologia preconciliare riscopre però la portata ecclesiotipica della mariologia patristica, è un'ulteriore promettente caparra della riflessione ben più circostanziata che il concilio svolgerà nell'ultimo capitolo di *LG*, significativamente intitolato «La beata Vergine Maria Madre di Dio nel mistero di Cristo e della Chiesa».

Il ricentramento cristologico del santorale prosegue al n. 104, dove si parla delle memorie dei martiri e degli altri santi. Infatti, proclama il testo, «nel giorno natalizio dei santi [cioè, secondo una denominazione invalsa sin dai primi secoli cristiani, nel giorno della loro "nascita al cielo"], la Chiesa proclama il mistero pasquale nei santi che hanno sofferto con Cristo e con lui sono glorificati». *Nelle celebrazioni dei santi*, e in particolare in quelle dei santi martiri, *si esprime con eloquenza il mistero della Pasqua di Cristo*, cioè si realizza a suo modo la fondamentale dimensione cristocentrico-pasquale dell'Anno liturgico. Al contempo – anticipando il capitolo VII di *LG* sull'«Indole escatologica della Chiesa pellegrinante e la sua unione con la Chiesa celeste» – *SC* afferma che in quelle memorie la Chiesa orante manifesta con speciale intensità (ecco di nuovo la dimensione epifanica della liturgia) quella relazione invisibile fra Chiesa celeste e Chiesa terrena, che peraltro si esprime in ogni Messa. Tra i credenti che hanno raggiunto la patria agognata e quelli pellegrini nel tempo esiste un rapporto di solidarietà, che attesta l'ampiezza sovratemporale della carità ecclesiale: per un verso infatti, afferma il n. 104, i martiri e i santi, lungi dal dimenticare i loro fratelli sulla terra, «intercedono per noi», mentre nella liturgia la Chiesa «propone ai fedeli i loro esempi, che attraggono tutti al Padre per mezzo di Cristo e impetra per i loro meriti i benefici divini»[99].

[99] Cfr. *ibid.*, pp. 188s: «Invece di diminuire il culto dovuto a Cristo, quello dei santi gli aggiungerà un nuovo splendore, poiché "tutto il culto dei santi non è che un aspetto del mistero pasquale del Signore". [...] Associati a Cristo su questa terra, i santi sono suoi compagni nella gloria del cielo. Ecco perché la Chiesa ce li può presentare come modelli e intercessori. Ma questi modelli non fanno altro che riflettere l'unico Modello, e la loro intercessione sale al Padre passando attraverso l'unico Mediatore»; R. FALSINI, in F. ANTONELLI - R. FALSINI

Il n. 105 riprende le esortazioni a scongiurare ogni forma di “panliturgismo” (cfr. n. 9) e a collegare vitalmente liturgia, preghiera personale e pii esercizi (cfr. nn. 12s). L’Anno liturgico infatti, pur rappresentando il primo nutrimento della vita cristiana, non pretende di soddisfare da solo la formazione spirituale dei credenti, cui concorrono anche molte forme tradizionalmente consolidate di devozione popolare. Perciò «la Chiesa, nei vari tempi dell’Anno, secondo una disciplina tradizionale, completa la formazione dei fedeli per mezzo di pie pratiche spirituali e corporali, per mezzo dell’istruzione, della preghiera, delle opere di penitenza e di misericordia» (n. 105).

4.5 La priorità della domenica e del “proprio del tempo” (nn. 106.108.111)

Il n. 106 è dedicato alla domenica, o «giorno del Signore (*dies Domini*)». Essa è, proclama con enfasi il concilio, «il giorno di festa primordiale (*primordialis dies festus*)», la cui origine risale addirittura al «giorno stesso della risurrezione di Cristo». Per questo, adottando un tono inconsueto, la costituzione liturgica non teme di utilizzare due volte il verbo *debere*. Nel primo caso, con la volontà di ribadire per tutti i credenti il precetto domenicale: «In questo giorno i fedeli devono riunirsi in assemblea»; nel secondo caso, per spronare i ministri a

(ed.), *Costituzione conciliare*, cit., p. 341: «La memoria dei martiri e degli altri santi, inserita dalla Chiesa nel corso dell’Anno liturgico, non solo non rompe l’unità e la centralità del mistero di Cristo e molto meno lo oscura, ma lo pone maggiormente in luce. Tutti i santi sono in relazione al mistero di Cristo e la celebrazione eucaristica nel giorno della loro festa ne è un’evidente dimostrazione: il mistero redentore è sempre presente».

porre la domenica in cima alle loro esortazioni pastorali: essa è il giorno che «deve essere proposto e inculcato alla pietà dei fedeli».

La Chiesa commemora il mistero pasquale *ogni otto giorni*. La domenica è allo stesso tempo il primo e l'ultimo giorno della settimana. Gesù è risuscitato e si è manifestato ai suoi «il primo giorno della settimana» (*Mt* 28, 1; *Mc* 16, 9; *Lc* 24, 1; *Gv* 21, 1). «Otto giorni dopo, essendo i discepoli di nuovo riuniti in casa» (*Gv* 21, 27), Gesù apparve loro e mostrò a Tommaso le piaghe sacre della sua passione. La tradizione trovava dunque le due date nel Vangelo. Se essa si è totalmente attaccata all'ottavo giorno, è perché ha visto in questo un mistero. Il giorno che segue il settimo giorno della settimana è diventato il simbolo del giorno che oltrepassa i giorni, del giorno senza tramonto dell'eternità. La domenica, come ottavo giorno, è il segno della vita eterna: commemorando la risurrezione di Cristo, essa anticipa il suo ritorno; noi la celebriamo "*donec veniat*". [...] L'appellativo "il giorno del Signore" era attribuito dai cristiani al giorno che seguiva il sabato già dalla fine del primo secolo, e *a buon diritto* questo uso si è perpetuato fino a noi. Riconoscendo alla celebrazione domenicale una origine apostolica, il concilio afferma implicitamente che la Chiesa non avrebbe il potere di trasportare il memoriale settimanale del mistero pasquale in un altro giorno della settimana[100].

Ma che cosa caratterizza più precisamente il giorno del Signore? In che modo, cioè, i fedeli santificano la domenica? In primo luogo, naturalmente, con la sinassi eucaristica, in cui i credenti 1) fanno memoria degli eventi pasquali (significativamente si menziona, oltre alla passione e alla risurrezione, anche «la gloria del Signore Gesù», cioè il compimento escatologico della Pasqua); 2) ascoltano la parola di Dio; 3) partecipano all'Euca-

[100] P. Jounel, in J. Gelineau et alii, *Commento*, cit., pp. 191s.

ristia, comunicando alla mensa del corpo e del sangue del Signore; 4) rendono grazie a Dio – secondo il senso etimologico del termine «Eucaristia» – che li «ha rigenerati in una speranza viva per mezzo della risurrezione di Gesù Cristo dai morti» (n. 106, che cita *1Pt* 1, 3). In quest'ultimo punto si accenna al carattere battesimale della domenica: infatti, come mostra peraltro il rito dell'aspersione domenicale dei fedeli, «poiché noi siamo nati alla nuova vita di Cristo risorto mediante il Battesimo (che è l'applicazione ad ogni creatura del mistero pasquale), la domenica, giorno di Cristo risorto, è anche il giorno dei cristiani risorti, quindi giorno del Battesimo»[101]. Eppure il giorno del Signore, che trova il suo acme nella celebrazione eucaristica comunitaria, non si esaurisce nella Messa: esso è pure, simultaneamente, «giorno di gioia e di riposo dal lavoro» (*ibid.*), nel quale il cristiano esulta intimamente per il trionfo di Cristo e si astiene dalle normali attività quotidiane, per affermare – cristianizzando in un certo senso il significato del sabato ebraico (cfr. *Gn* 2, 2s; *Es* 31, 12-17) – il primato di Dio sul fare dell'uomo[102].

[101] R. Falsini, in F. Antonelli - R. Falsini (ed.), *Costituzione conciliare*, cit., p. 346.

[102] Si leggano utilmente J. Ratzinger, *Lo spirito della liturgia*, cit., p. 100: «La domenica è per tutti i cristiani la misura vera e propria del tempo, l'unità di misura temporale della loro vita. Questo giorno non si basa su una convenzione mutabile a piacere, ma porta in sé una sintesi unica di memoria storica, di richiami alla creazione e di teologia della speranza. È per i cristiani la festa della risurrezione che ricorre ogni settimana, rendendo, tuttavia, con ciò non superfluo il ricordo specifico della Pasqua di Gesù»; p. 108: «La domenica [...] è un dato primordiale del cristianesimo, che risulta stabilito fin dall'inizio e determina la forma dell'esistenza cristiana a tal punto che Ignazio d'Antiochia afferma: "Noi non viviamo più secondo il sabato, ma apparteniamo alla domenica [...]" (*Lettera ai Magnesi* 9, 1: *PG* 5, 669)»; L. Brandolini, *Domenica*, in D. Sartore - A.M. Triacca - C. Cibien (ed.), *Liturgia*, cit., p. 592: «Tutta la teologia della domenica si riconduce a questo nucleo fondamentale, cioè al concetto e alla realtà

La centralità della domenica porta con sé un ridimensionamento del santorale. È noto che, fino al Vaticano II, il proprio della domenica finiva sovente per essere scavalcato, nell'ordine di precedenza fra le "classi" delle celebrazioni, dalle feste della Madonna e dei santi. Per il concilio, invece, l'interruzione della commemorazione domenicale dei misteri di Cristo contraddice al cristocentrismo dell'Anno liturgico: per questo d'ora innanzi *SC* prescrive in tono perentorio «che non vengano anteposte ad essa [la domenica] altre celebrazioni, che non siano di grandissima importanza, perché essa è il fondamento e il nucleo di tutto l'Anno liturgico». Su questa scia il n. 108 chiede che, nella revisione dell'Anno liturgico, il temporale ritrovi la sua centralità: a ben guardare, proclamando la priorità del temporale sul santorale, il concilio proclama più profondamente la priorità del Signore sui suoi santi, la precedenza da accordare al mistero di Cristo, celebrato nella successione dei tempi liturgici, sulla venerazione dei testimoni di quel mistero, pure legittima ed anzi necessaria.

L'animo dei fedeli sia indirizzato prima di tutto verso le feste del Signore, nelle quali durante l'Anno si celebrano i misteri della salvezza. Perciò il proprio del tempo abbia il suo giusto posto sopra le feste dei santi, affinché sia convenientemente celebrato l'intero ciclo dei misteri della salvezza.

della domenica come Pasqua settimanale. Tutti gli altri aspetti prendono significato e valore da ciò. La domenica è segnata dall'evento centrale e riassuntivo della storia della salvezza; la sua celebrazione consente ai credenti di entrare in contatto con la risurrezione di Cristo e di realizzarne in se stessi la portata salvifica. È questo che la rende giorno sacro per eccellenza e quindi intangibile; chi la manipola attenta al fondamento stesso della Chiesa: il mistero pasquale dal quale essa è nata (cfr. *SC* 5), del quale continuamente vive e per il quale si manifesta e cresce come "comunione", fino a raggiungere la misura della pienezza di Cristo».

Gli stessi argomenti tornano, con ulteriori prescrizioni, al n. 111:

I santi sono venerati nella Chiesa secondo la tradizione, e le loro reliquie autentiche e le loro immagini sono tenute in onore. Le feste dei santi infatti proclamano le meraviglie di Cristo nei suoi servi e propongono ai fedeli opportuni esempi da imitare.

Perché le feste dei santi non abbiano a prevalere sulle feste che commemorano i misteri della salvezza, molte di esse siano lasciate alla celebrazione di ciascuna Chiesa particolare o nazione o famiglia religiosa; siano estese a tutta la Chiesa soltanto quelle che celebrano i santi di rilievo veramente universale.

Della venerazione dei santi *SC* ha già parlato al n. 104. Questo nuovo articolo sembra tuttavia voler meglio sottolineare la legittimità del culto dei santi che si esprime attraverso la venerazione delle reliquie e delle immagini sacre: riecheggiando gli insegnamenti del concilio Niceno II [103], il Vaticano II ricusa qui fermamente un certo "iconoclasmo di ritorno" proclamato da talune correnti ecclesiali connotate da esagerato "pauperismo" (le quali, dopo il concilio, allungheranno di molto le loro file) [104].

[103] Cfr. *DH* 600-603.

[104] Cfr. R. Falsini, in F. Antonelli - R. Falsini (ed.), *Costituzione conciliare*, cit., pp. 355s: «Nonostante qualche sporadico tentennamento nei primi secoli della Chiesa (vedi can. 36 del concilio di Elvira, inizio sec. IV), l'uso delle immagini, subito dopo la pace [di Costantino], conobbe una larghissima diffusione che subì in Oriente nei secoli VIII-IX e in Occidente nel secolo IX un violento contraccolpo all'epoca dell'iconoclastia, che fu solennemente condannata dal II concilio ecumenico di Nicea del 787. [...] Con molta opportunità il Vaticano II ricorda espressamente che la Chiesa tiene in onore le immagini dei santi proprio per riprovare quel movimento che tende a sopprimere nelle chiese moderne l'uso delle immagini, rendendole, per adoperare una felice espressione di Pio XII, "quasi mute e digiu-

Non può poi passare inosservato l'aggettivo «*authenticae*», riferito alle reliquie, con cui si suggerisce discretamente una verifica più accurata della loro autenticità, giacché – come si sa – in passato sono spesso circolati falsi anche eclatanti, spiegabili solo col desiderio spasmodico di pastori e fedeli di procacciarsi reliquie ad ogni costo. Come già ai nn. 92s, laddove si raccomandava che dalle letture agiografiche dell'Ufficio divino venissero espunti gli elementi leggendari e dagli inni gli aspetti mitologici, il concilio auspica insomma una conciliazione fra culto dei santi e verità storica, richiesta anche dal maggiore spirito critico della modernità.

Il medesimo n. 111, dopo aver ribadito con espressione riuscita il carattere cristocentrico del santorale («*Festa sanctorum mirabilia Christi in servis eius praedicant*»), prescrive che siano le feste di Cristo a prevalere sulle feste dei santi «suoi servi», e non il contrario. A questo scopo, il concilio auspica non senza audacia una decisa semplificazione del calendario generale della Chiesa, che conservi soltanto le celebrazioni di quei santi che, per ragioni non meglio specificate (menzione nel Nuovo Testamento? Ruolo preminente nella storia della Chiesa? Posizione privilegiata nella pietà dei fedeli?), possiedono un «*momentum universale*». Tutte le altre celebrazioni, quelle cioè relative ai santi che non sono meno importanti (perché tutti, ovviamente, lo sono a egual titolo), ma la cui venerazione è limitata a determinati luoghi o gruppi, potranno essere trasferite (e così in un certo senso "declassate") al calendario particolare della diocesi, della nazione o della famiglia religiosa.

ne" e ciò in virtù di un "freddo iconoclasmo" [così PIO XII, *Discorsi e radiomessaggi*, XX, Città del Vaticano 1959, p. 471]. Le immagini singole e i cicli pittorici, musivi o scultorei servono, secondo la vera tradizione della Chiesa: a) per ornare altari e pareti; b) per insegnare: il loro valore didattico è da tutti riconosciuto [...]; c) per invitare alla pietà».

4.6 Altri principi per la riforma dell'Anno liturgico (nn. 107.109-110)

Il n. 107, che di per sé è il primo nel quale *SC* viene ad occuparsi più direttamente della riforma dell'Anno liturgico (anche se noi per comodità abbiamo anticipato la trattazione dei nn. 108 e 111), esprime con linguaggio diverso lo stesso concetto già formulato, in linea generale, al n. 23: la revisione dovrà armonizzare tradizione e progresso, cioè dovrà da un lato conservare o restituire «le consuetudini e gli ordinamenti tradizionali dei tempi sacri», in modo da «mantenere il loro carattere originale», dall'altro adattare quegli stessi elementi della tradizione «alle condizioni del nostro tempo». Non si tratta, dunque, per il concilio, di "inventare" un nuovo Anno liturgico, ma molto più semplicemente di far interagire più fruttuosamente usanze antiche e necessità odierne. Il principio ispiratore di quest'armonia fra passato e presente dovrà essere, conformemente alle premesse teologiche più sopra formulate, il cristocentrismo pasquale: l'Anno liturgico dovrà «debitamente alimentare la pietà dei fedeli nelle celebrazione dei misteri della redenzione cristiana, ma soprattutto del mistero pasquale». Richiamando i nn. 39s, *SC* concede inoltre la possibilità di adattamenti locali.

Inspiegabilmente, dei tempi liturgici, il concilio si contenta di trattare la Quaresima, a cui annette evidentemente grande importanza per la sua connessione alla Pasqua. Di essa il n. 109 evidenzia il duplice carattere battesimale e penitenziale, domandando che esso «sia posto in maggiore evidenza tanto nella liturgia quanto nella catechesi liturgica», in modo che sia il ricordo o la preparazione del Battesimo sia la penitenza predispongano i fedeli alla celebrazione del mistero pasquale. In primo luogo la Pasqua è la solennità battesimale per eccellenza, né potrebbe essere altrimenti, se è vero che «per mezzo del Battesimo siamo stati sepolti insieme a lui [Cristo]

nella morte affinché, come Cristo fu risuscitato dai morti per mezzo della gloria del Padre, così anche noi possiamo camminare in una vita nuova» (*Rm* 6, 4). Ma la Pasqua è altresì la celebrazione che più di ogni altra stimola nei fedeli la conversione, esortandoli appunto a camminare in quella vita nuova inaugurata dal Battesimo: per questo, la Quaresima ha presto assunto, inseparabilmente dalla dimensione battesimale, anche una dimensione penitenziale, volta a favorire il distacco dal peccato sia in quanti si preparavano a ricevere il Battesimo, sia in quanti l'avevano già ricevuto ma non si erano poi mantenuti fedeli agli impegni battesimali, tornando all'«uomo vecchio» (*Rm* 6, 6; *Col* 3, 9; *Ef* 4, 22)[105].

Per *SC* questo duplice fine – la preparazione o la riscoperta del Battesimo e la penitenza – si raggiunge «con l'ascolto più frequente della parola di Dio e con una preghiera più intensa»: sono questi i due strumenti fondamentali offerti ai fedeli per raggiungere quella conversione che, affrancando il cuore dal peccato con le opere della penitenza, dispone a ricevere il Battesimo o a viverne con coerenza gli impegni. Oltre a ciò, il testo auspica un ricorso più abbondante sia agli elementi battesimali sia a quelli penitenziali tradizionalmente tipici del tempo quaresimale: nel primo caso, si potranno opportunamente riscoprire gli elementi battesimali in uso nella Chiesa antica, lasciati cadere con la moltiplicazione delle pratiche penitenziali in epoca medievale[106]; nel secondo

[105] È chiara anche qui la volontà conciliare di connettersi idealmente alla Chiesa dei Padri, in cui la Quaresima era sia il tempo di preparazione immediata dei catecumeni al Battesimo, che sarebbe stato amministrato nella Veglia pasquale, sia il tempo di preparazione immediata dei *poenitentes* alla Riconciliazione, che sarebbe avvenuta il Giovedì santo.

[106] Per questo, nella riforma postconciliare che ha portato alla nascita dei tre cicli festivi dell'Anno liturgico, il primo ciclo ha assunto

caso, le opere di penitenza, più che indulgere a una macabra esaltazione del dolore, dovranno suscitare nei fedeli l'odio per il peccato in quanto offesa a Dio, evidenziandone simultaneamente le conseguenze sociali.

Al contempo, il concilio raccomanda che «non si dimentichino le parti della Chiesa nell'azione penitenziale e si solleciti la preghiera per i peccatori». Il testo mira a riscoprire la dimensione ecclesiale della Quaresima: l'impegno personale non esclude l'impegno comunitario, al contrario l'itinerario di conversione dei singoli deve sempre essere sostenuto e accompagnato dalla preghiera, dall'interessamento e dall'aiuto fattivo di tutta la comunità cristiana. Resta da capire che cosa il concilio intenda con «*partes Ecclesiae in actione paenitentiali*»: si tratta di una formula estremamente generica, che allude forse ad una predicazione e ad una catechesi più attenta, durante il tempo quaresimale, a sottolineare gli impegni battesimali e l'urgenza della conversione; anche se più probabilmente il testo pensa soprattutto alla valorizzazione del sacramento della Penitenza, che dovrà comportare una maggiore disponibilità dei confessori e che potrà anche esprimersi – come mostrerà il nuovo rito della Riconciliazione – in Liturgie penitenziali comunitarie.

Il n. 110 raccomanda che «la penitenza del tempo quaresimale non sia soltanto interna e individuale, ma anche esterna e sociale». L'impegno di conversione esige sempre una riscoperta dei valori, inseparabilmente umani e cristiani, della sobrietà e della solidarietà: le autorità

una spiccata connotazione battesimale, dal momento che, dopo le prime due domeniche tradizionalmente dedicate alla proclamazione dei racconti delle tentazioni nel deserto e della trasfigurazione, si leggono le pericopi "battesimali" della Samaritana (*Gv* 4, 5-42), del cieco nato (*Gv* 9, 1-38) e della risurrezione di Lazzaro (*Gv* 11, 1-44). Questi stessi Vangeli possono essere letti, a discrezione del celebrante, anche negli altri due cicli.

ecclesiastiche territoriali (cioè i vescovi e le conferenze episcopali), «secondo le possibilità del nostro tempo e delle diverse regioni e le condizioni dei fedeli», sono allora esortate a promuovere nelle comunità cristiane stili di vita più conformi agli ideali evangelici, soprattutto nei territori opulenti in cui il lusso e lo sperpero attentano alla coerenza di vita dei fedeli e ne inficiano la credibilità, e a favorire una generosità concreta nei confronti di quanti versano nel bisogno. Lo stesso articolo, in conclusione, domanda di conservare il «digiuno pasquale», da celebrarsi ovunque il Venerdì santo e da protrarsi se possibile anche al Sabato santo. Se finora la costituzione ha evitato di disciplinare in merito a specifiche pratiche penitenziali (non esclusa quella tradizionale dell'astinenza), ora ritiene invece di dover salvaguardare il digiuno pasquale, giacché esso non ha solo un valore ascetico ma propriamente "liturgico", disponendo i fedeli a vivere i riti del Venerdì e del Sabato santi e permettendo loro di giungere «con animo sollevato e aperto alle gioie della domenica di risurrezione» (*ibid.*) [107].

[107] Cfr. ancora P. JOUNEL, in J. GELINEAU ET ALII, *Commento*, cit., pp. 189s: «Il concilio non parla più di digiuno (eccetto del digiuno pasquale), né di astinenza, perché queste non sono che delle modalità della penitenza e possono variare secondo le epoche e le latitudini. Farebbe veramente impressione imporre il digiuno come una legge ecclesiastica a un mondo che ha fame. Al contrario, la penitenza sarà sempre richiesta ai cristiani, poiché essa è la strada che conduce al Signore. Così pure i fedeli di Cristo dovranno sempre sentire l'angoscia per il loro fratello affamato, che ha sete, che è nudo e prigioniero, perché Gesù si è identificato a lui. Per questo i giorni in cui la Chiesa ci raccomanda di essere più solleciti al servizio di Cristo sono per eccellenza i giorni delle opere di misericordia»; p. 198: «Il digiuno del Venerdì santo merita il nome di digiuno pasquale, anche se non si protrae fino al Sabato, perché iniziamo le sante solennità pasquali con la Messa *in Coena Domini*, alle soglie della notte che va dalla sera del Giovedì sino al mattino del Venerdì santo. Questo digiuno *sacro* consacra il primo tempo della Pasqua cristiana. La sua osservanza non

Come abbiamo accennato, sorprende, ed anzi rammarica, il silenzio totale mantenuto sugli altri tempi liturgici. Soprattutto stupisce, a motivo del ricentramento pasquale dell'Anno liturgico, la rinuncia a trattare, sia pur succintamente, il tempo di Pasqua, un tempo altrettanto "forte" collegato alla Quaresima da un rapporto di preparazione-compimento: esso prolunga per cinquanta giorni l'esultanza della Chiesa per la risurrezione di Cristo e predispone i credenti alla rievocazione liturgica della Pentecoste, in cui la redenzione pasquale è giunta a perfezione con l'invio dello Spirito Santo. A questo silenzio, ovviamente, dovrà rimediare il postconcilio.

5. *Liturgia e bellezza*

5.1 Il *munus ministeriale* della musica sacra (nn. 112-121)

La tradizione musicale di tutta la Chiesa costituisce un tesoro di inestimabile valore, che eccelle tra le altre espressioni dell'arte, specialmente per il fatto che il canto sacro, unito alle parole, svolge una parte necessaria e integrante della liturgia solenne.

Senza dubbio il canto sacro è stato lodato sia dalla Sacra Scrittura, sia dai santi Padri e dai romani Pontefici, che recen-

ha soltanto un valore ascetico, ma anche liturgico. Ma ancor più esso merita il nome di "digiuno pasquale", nel senso antico della parola, se si prolunga fino alla Veglia santa. Esso sarà allora il digiuno escatologico, il digiuno dell'attesa dei discepoli nel tempo in cui lo sposo è stato loro sottratto (cfr. *Mc* 12, 19), questo digiuno che l'assemblea rompe con lo sprigionarsi degli Alleluia prendendo posto alla mensa del Risuscitato».

temente, a cominciare da san Pio X, hanno evidenziato con insistenza l'aspetto ministeriale della musica sacra nel servizio divino.

Perciò la musica sacra sarà tanto più santa quanto più strettamente sarà unita all'azione liturgica, sia esprimendo più soavemente la preghiera e favorendo l'unanimità, sia arricchendo di maggior solennità i riti sacri. La Chiesa poi approva e ammette nel culto divino tutte le forme della vera arte, purché dotate delle dovute qualità (n. 112).

Questo articolo teologico, che precede ed introduce le disposizioni pratiche, «applica alla musica lo spirito e la dottrina di tutta la costituzione»[108]. La musica sacra è, per il concilio, «*necessaria vel integralis liturgiae solemnis pars*»: un vero e proprio atto di culto, un momento della celebrazione, una modalità di preghiera della Chiesa, e non un elemento accessorio, decorativo, estrinseco al rito. Proprio per questa sua qualità veramente liturgica, che si esprime in sommo grado nel canto sacro e cioè nell'unità di melodia e parola, la musica sacra è ritenuta dalla Chiesa come la più importante forma artistica (superiore anche all'arte sacra, di cui *SC* si occuperà dopo). È pur vero che, richiamando implicitamente Pio X[109], la costituzione liturgica circoscrive la funzione necessaria della musica sacra alla liturgia «solenne»: un termine generico, che pare tollerare che nelle liturgie "non solenni" si faccia completamente a meno della musica. Di certo però, alla luce di quella teologia della domenica delineata al n. 106, si può ben pensare che l'Eucaristia domenicale sia a tutti gli effetti una «liturgia solenne»,

[108] J. Gelineau, *ibid.*, p. 201.

[109] Cfr. il motu proprio *Inter sollicitudines*: «La musica sacra, come parte integrante della solenne liturgia, ne partecipa il fine generale, che è la gloria di Dio e la santificazione ed edificazione dei fedeli»: *ASS* 36 (1903-1904), p. 332.

e che dunque reclami ordinariamente la presenza della musica[110].

La dignità eminente della musica sacra è una convinzione tradizionale unanime: affermata nella Scrittura – i passi sarebbero innumerevoli, ma in nota il testo si accontenta di rimandare a due testi paolini affini: *Ef* 5, 19: «[Siate ricolmi dello Spirito], intrattenendovi fra voi con salmi, inni, canti ispirati, cantando e inneggiando al Signore con il vostro cuore»; e *Col* 3, 16: «Con ogni sapienza istruitevi e ammonitevi a vicenda con salmi, inni e canti ispirati, con gratitudine, cantando a Dio nei vostri cuori» – , tale dignità è stata proclamata dai Padri della Chiesa e ribadita dal magistero recente dei papi. Fra questi ultimi si menziona espressamente Pio X, cui va attributo il merito di aver riaffermato, dopo un periodo di decadenza, la dimensione propriamente liturgica della musica sacra.

Una dimensione che si esprime nel fatto che la musica possiede un «*munus ministeriale*» – cioè assolve un "ministero" – nei riguardi della liturgia. Proprio Papa Sarto chiamava la musica «umile ancella» della liturgia[111]. A sua volta Pio XI qualificherà la musica «serva nobilissima»

[110] Così J. RATZINGER, *Teologia della musica sacra*, cit., p. 694, commenta il testo conciliare: «La musica sacra è per la liturgia nel suo insieme una parte non proprio essenziale, ma integrante. Ciò significa, formulato in modo ancora diverso: la musica sacra non è una condizione preliminare per la validità della singola celebrazione liturgica e per questo l'Eucaristia può essere celebrata in modo lecito e conforme al senso anche come *Missa lecta*, senza il canto. Ma pur non essendo affatto necessaria la musica sacra per ogni celebrazione eucaristica e per ogni azione liturgica, la Chiesa, tuttavia, ometterebbe una parte integrante del suo compito di glorificazione di Dio, se la musica sacra dovesse cessare del tutto».

[111] *ASS* 36 (1903-1904), p. 338. Per J. RATZINGER, *Teologia della musica sacra*, cit., p. 639, il documento di Pio X «doveva di nuovo mettere la musica sacra totalmente a servizio della parola liturgica

del culto[112], mentre Pio XII la considererà «*liturgiae quasi administra* (come una ministra della liturgia)»[113]. Il concilio si colloca alla foce di una lunga corrente: l'espressione «*munus ministeriale*», se evita di scontentare i musicisti degradando la musica al livello di "serva", rende però ragione del suo carattere intrinsecamente funzionale. In tal senso, «il principio generale, che permette di giudicare liturgicamente di una musica, deriva direttamente dalla sua funzione ministeriale: una musica sarà tanto sacra, quanto più intimamente sarà inserita nell'azione liturgica»[114].

Il ruolo ministeriale della musica sacra è ulteriormente ribadito nell'ultima parte dell'articolo: colà si precisa che il fine della musica sacra è «la gloria di Dio e la santificazione dei fedeli», cioè a ben guardare lo stesso duplice fine della liturgia complessivamente considerata (cfr. nn. 7 e 10). La musica non persegue un fine autonomo, ma concorre alla realizzazione del fine generale della liturgia, che comprende inseparabilmente – come sappiamo – una dimensione ascendente (la lode che l'uomo eleva a Dio) e una discendente (la salvezza che Dio arreca all'uomo). Proprio per poter realizzare tale sua "vocazione", la musica sacra deve essere strettamente collegata all'azione liturgica 1) esprimendo «*suavius* (più dolcemente)» la preghiera, 2) favorendo l'unanimità tra i fedeli, 3) conferendo maggiore solennità ai riti. Rinunciando a "canonizzare" una specifica espressione

e a servizio dell'adorazione. La musica sacra non doveva più essere un'esecuzione in occasione della liturgia, ma doveva essere essa stessa liturgia, cioè un associarsi al coro degli angeli e dei santi».

[112] PIO XI, costituzione apostolica *Divini Cultus*: *AAS* 21 (1929), p. 35.

[113] PIO XII, lettera enciclica *Musicae sacrae*, 25.XII.1955: *AAS* 48 (1956), p. 12.

[114] J. GELINEAU, in ID. ET ALII, *Commento*, cit., p. 202.

artistica a detrimento delle altre, il concilio proclama che qualsiasi genere musicale che soddisfa tali caratteristiche è vera musica sacra e viene perciò approvato dalla Chiesa.

Un altro elemento molto interessante, segno che nel capitolo sulla musica sacra si riversano le principali acquisizioni maturate dalla costituzione, è ai nn. 113s il doppio riferimento all'*actuosa participatio*: la musica sacra è intesa come uno strumento attraverso cui può essere più facilmente promossa quella partecipazione attiva dei fedeli che è il fine precipuo della riforma conciliare. In tal senso, si dice al n. 113, la musica contribuisce a rendere «*nobiliorem* (più nobile)» l'azione liturgica non tanto in virtù delle sue intrinseche qualità artistiche, ma proprio nella misura in cui favorisce la partecipazione del popolo. È il coinvolgimento consapevole e corale dell'assemblea, e non gli "artifici estetici", a rendere "bella" la liturgia. E per questo, si dice al n. 114, le *scholae cantorum*, che pure devono essere incoraggiate dai pastori, non privano l'assemblea liturgica del diritto e del dovere del canto, come dimostra l'esortazione rivolta ai vescovi e ai sacerdoti in cura d'anime affinché «in ogni azione sacra celebrata in canto tutta l'assemblea dei fedeli possa dare la sua partecipazione attiva». Sempre per favorire quest'ultima, il n. 113b applica alla musica sacra le concessioni relative all'uso della lingua volgare già stabilite al n. 36 (come pure ai nn. 54, 63 e 101).

Il n. 115 è dedicato alla formazione: da una parte si domanda a quanti saranno chiamati ad un contatto privilegiato con la liturgia, come alunni di seminari, noviziati, studentati... (ma anche membri di istituti e scuole cattoliche: cioè laici) di acquisire un'adeguata formazione musicale (anche attraverso l'erezione di istituti superiori di musica sacra); dall'altra parte, in modo speculare, si domanda ai musicisti e ai cantori di procurarsi un'adeguata formazione liturgica. Un'ulteriore riprova del

legame strettissimo, stabilito dal concilio, fra liturgia e musica sacra.

Nel n. 116, coerentemente con un altro principio-guida di *SC*, si auspica un salutare equilibrio fra tradizione e aggiornamento: si riconosce il primato del canto gregoriano, quale «canto proprio della liturgia romana», al quale «nelle azioni liturgiche, a parità di condizioni, si riservi il posto principale»; ma al tempo stesso si apre a qualsiasi altro genere musicale, in particolare alla polifonia, a patto che – e la precisazione non è trascurabile – tali generi «rispondano allo spirito dell'azione liturgica, a norma dell'art. 30», cioè favoriscano la partecipazione attiva. Implicitamente, allora, il concilio sembra chiudere a certe polifonie cameristiche d'epoca moderna che, per la loro complessità, pregiudicano irrimediabilmente il coinvolgimento dei fedeli.

Sempre con l'intento di promuovere l'*actuosa particípio*, negli articoli successivi la costituzione liturgica offre una serie di indicazioni volte soprattutto a favorire una certa semplificazione del patrimonio musicale ecclesiastico: si domanda che venga portata a termine «l'edizione tipica dei libri in canto gregoriano», già iniziata durante il pontificato di Pio XII; si prescrive «un'edizione più critica dei libri già editi dopo la riforma di san Pio X», lavoro avviato dall'abbazia di Solemnes; si raccomanda «un'edizione che contenga melodie più semplici, ad uso delle chiese minori» (n. 117); si auspica la promozione del canto religioso popolare, di cui si riconosce il grande valore pastorale, affinché possa opportunamente favorire la partecipazione dei fedeli tanto ai pii esercizi quanto alle stesse azioni liturgiche (n. 118); si apre al genio musicale dei popoli, conformemente ai principi sull'adattamento liturgico formulati ai nn. 39s (n. 119); si difende l'organo a canne (*organum tubulatum*) come «strumento musicale tradizionale, il cui suono è in grado di aggiungere mirabile splendore alle cerimonie della

Chiesa, e di elevare potentemente le menti a Dio e alle realtà celesti», ma si ammette la validità anche di altri strumenti, purché «convengano alla dignità del tempio e favoriscano veramente l'edificazione dei fedeli» (n. 120); si invitano i compositori, cui si riconosce una vera vocazione, a lasciarsi animare da autentico «spirito cristiano», cioè a fare un'esperienza viva della fede, partecipare al cammino ecclesiale e coltivare un contatto intimo con la liturgia, per poter comporre melodie «che possano essere cantate non solo dalle *scholae cantorum* maggiori, ma siano alla portata anche delle *scholae* minori e favoriscano la partecipazione attiva di tutta l'assemblea dei fedeli», con testi «conformi alla dottrina cattolica» ed anzi «presi di preferenza dalla Sacra Scrittura e dalle fonti liturgiche» (n. 121). Il servizio musicale è qui inteso come vero «ministero liturgico» e «pastorale», «è una specie di apostolato e serve all'edificazione della comunità»[115].

5.2 Teologia dell'arte e della bellezza (nn. 122-123)

Un denso articolo, che delinea con encomiabile concisione una profonda "teologia dell'arte" e fors'anche un'incipiente "teologia della bellezza", apre l'ultimo capitolo di *SC*, dedicato all'arte sacra e alla suppellettile sacra, che nello schema preparatorio erano trattate in due capitoli distinti[116].

[115] J. RATZINGER, *Teologia della musica sacra*, cit., p. 697.

[116] Per «suppellettile sacra», o arredi sacri, si intendono gli oggetti che servono per il culto, sia alle persone dei ministri (paramenti sacri), sia alla confezione e conservazione dell'Eucaristia e degli elementi materiali usati nei sacramenti e nei sacramentali (vasi sacri), sia infine all'ornamento dell'altare e della chiesa dove si celebra.

Fra le più nobili attività dell'ingegno umano sono annoverate a pieno diritto le belle arti, soprattutto l'arte religiosa e il suo vertice che è l'arte sacra. Per loro natura esse sono in relazione con l'infinita bellezza divina, che deve essere espressa in certo modo dalle opere dell'uomo, e si addicono tanto più a Dio e all'incremento della sua lode e della sua gloria, quanto più ad esse non è assegnato nessun altro fine, se non quello di contribuire in modo eminente con le loro opere affinché le menti degli uomini si volgano piamente a Dio.

Per questo la santa madre Chiesa è stata sempre amica delle belle arti, e ha prudentemente ricercato il loro nobile ministero, specialmente perché le cose pertinenti al culto sacro fossero veramente degne, decorose e belle, segni e simboli delle realtà soprannaturali, e ha formato gli artisti. Anzi, la Chiesa si è sempre ritenuta di diritto come arbitra di tali arti, scegliendo tra le opere degli artisti quelle che rispondevano alla fede, alla pietà e alle norme religiosamente tramandate, e risultavano adatte all'uso sacro.

Con speciale sollecitudine la Chiesa si è preoccupata affinché la sacra suppellettile servisse in modo degno e bello il decoro del culto, ammettendo quei cambiamenti o nella materia o nella forma o nell'ornamento, che il progresso della tecnica ha introdotto nel corso dei secoli (n. 122).

Subito dopo la musica, la costituzione liturgica considera quelle che chiama con denominazione complessiva «belle arti (*artes ingenuae*)». Se la musica sacra è per la Chiesa il "vertice" delle arti, per il suo particolare *munus ministeriale* nella liturgia, le belle arti la seguono a ruota, giacché anch'esse svolgono una funzione nel culto, che, se non si può considerare «necessaria e integrante» come nel caso della musica (n. 112), è però senz'altro utile e preziosa. Il testo distingue fra arte religiosa ed arte sacra, riconoscendo in questa il culmine di quella: se la prima include in generale ogni espressione artistica che si ispiri ad un soggetto religioso, la seconda comprende più specificamente i prodotti artistici commissionati e realizzati con finalità cultuale.

Da cosa deriva la “nobiltà” dell’arte religiosa e specialmente dell’arte sacra? Dalla loro relazione con «l’infinita bellezza divina». Dio è bellezza assoluta, una bellezza divenuta visibile nel Verbo incarnato. L’arte religiosa e l’arte sacra, sul modello dell’Incarnazione, continuano a manifestare un “riflesso” dell’infinita bellezza di Dio. Certo, in ogni opera d’arte l’uomo “imita” in certo senso il Creatore, che conferisce agli esseri forma, ordine, armonia (così *SC* si esprimerà chiaramente più avanti, al n. 127c), ma ciò vale in sommo grado per quelle opere che si prefiggono l’unico fine di contribuire ad elevare le menti umane a Dio: opere che, avendo come soggetto le persone divine, Maria, i santi, gli eventi della storia biblica o anche di quella ecclesiastica, “sintonizzano” gli uomini sui misteri della salvezza, incrementando la loro fede, stimolando la loro testimonianza, alimentando la loro preghiera, favorendo la loro partecipazione attiva ai sacri riti.

Come già nel caso della musica sacra, la predilezione ecclesiale per le belle arti è direttamente collegata al «loro nobile ministero (*earum nobile ministerium*)»: alla Chiesa l’arte interessa non tanto per il suo valore intrinseco, ma molto di più per il servizio reso alla causa della fede. Essa, poi, assolve questo “ministero” principalmente in occasione del culto: poiché «Cristo è sempre presente nella sua Chiesa, specialmente nelle azioni liturgiche» (n. 7), proprio nel culto si mostra agli uomini in forma eminente quella bellezza divina che rifulge sul volto di Cristo. Tutto, allora, nella liturgia deve manifestare agli uomini quella bellezza: le eucologie e le acclamazioni, la musica e il canto, gli arredi e gli ambienti sacri. Al riguardo, il concilio non teme di affermare che le cose pertinenti al culto, nella misura in cui sono «*vere dignae, decorae et pulchrae* (veramente degne, decorose e belle)», diventano «*rerum supernarum signa et symbola* (segni e simboli delle realtà soprannaturali)» (n. 122). Tradizionalmente la dottrina

cattolica ha riservato ai sacramenti l'appellativo di segni e simboli visibili della grazia invisibile, e la stessa *SC* ha a suo tempo ribadito il valore significativo dei sacramenti «in quanto segni» (cfr. n. 59). Adesso, applicando analogicamente gli stessi termini alle opere artistiche, la costituzione sembra dichiararne il valore "quasi-sacramentale" (come avvenuto, del resto, già con i sacramentali al n. 60): anche le espressioni dell'arte, infatti, per le loro qualità intrinseche, rimandano "oltre se stesse", rendendo in certo modo visibili e palpabili le realtà soprannaturali per loro natura invisibili e impalpabili.

Il valore ministeriale delle arti è ulteriormente sottolineato quando l'articolo dichiara la Chiesa «arbitra di tali arti»: un altro modo per dire, ancora più chiaramente, che sono le arti a sottomettersi alla Chiesa e a servire alla sua causa, e non il contrario. È la Chiesa che giudica dell'arte, scegliendo tra le opere degli artisti quelle che rispondono effettivamente alle sue finalità spirituali e pastorali: il criterio di valutazione è dunque, in ultima analisi, la capacità di avvicinare gli uomini a Dio.

Ritroviamo qui l'ennesima applicazione di un principio generale, teorizzato al n. 23 e più volte riproposto dalla costituzione liturgica: il principio dell'equilibrio fra tradizione e aggiornamento. Il n. 122 si riferisce alla suppellettile sacra: poiché il criterio della Chiesa è il valore ministeriale dell'arte, e dunque il servizio reso al culto, qualsiasi genere di arredi sacri che corrisponde a questa finalità può essere ammesso nella liturgia, senza pregiudizio per i cambiamenti introdotti nella materia, nella forma e nell'ornamento dal progresso tecnologico. Il n. 123 applica lo stesso principio di adattamento "storico" agli stili artistici (negli ambiti della pittura, della scultura, dell'architettura ed affini), combinandolo al principio di adattamento "geografico", cioè territoriale, sancito dai nn. 39s. Colpisce nel testo l'apertura nei riguardi di tutti gli stili, nella convinzione che ogni epoca possa servire a

suo modo la causa della fede, e l'attestato di apprezzamento per l'arte contemporanea:

La Chiesa non ha mai avuto come proprio uno stile artistico, ma, secondo l'indole e le condizioni dei popoli e le necessità dei vari riti, ha ammesso le forme di qualsiasi epoca, creando nel corso dei secoli un tesoro artistico da conservarsi con cura. Anche l'arte dei nostri tempi e di ogni popolo e nazione deve avere nella Chiesa libertà di espressione, purché serva con la dovuta riverenza ed onore alle esigenze dei sacri edifici e dei sacri riti; cosicché possa aggiungere la propria voce a quel mirabile concerto di gloria che uomini virtuosi hanno innalzato alla fede cattolica nei secoli passati.

Proprio richiamando queste affermazioni, Paolo VI, incontrando nel 1964 un gruppo di artisti nella Cappella Sistina, poté parlare di un'avvenuta "riconciliazione" tra la Chiesa e gli artisti, dopo un periodo di rottura in cui ciascuna parte aveva le sue colpe [117].

[117] Rivolgendosi agli artisti il Papa denuncia: «Voi ci avete un po' abbandonato, siete andati lontani, a bere ad altre fontane, alla ricerca sia pure legittima di esprimere altre cose; ma non più le nostre [...]. Voi lo sapete che portiamo una certa ferita nel cuore, quando vi vediamo intenti a certe espressioni artistiche che offendono noi, tutori dell'umanità, della definizione completa dell'uomo [...]. Ma c'è anche di più. Qualche volta dimenticate il canone fondamentale della vostra consacrazione all'espressione; non si sa cosa dite, non lo sapete neanche voi: ne segue un linguaggio di Babele, di confusione. E allora, dov'è l'arte?». Dalla parte della Chiesa, Paolo VI è forse ancora più schietto: «Riconosciamo che anche noi vi abbiamo fatto un po' tribolare. Vi abbiamo fatto tribolare, perché vi abbiamo imposto come canone primo l'imitazione, a voi che siete creatori, sempre vivaci, zampillanti di mille idee e di mille novità. Noi – vi si diceva – abbiamo questo stile, bisogna adeguarvisi; noi abbiamo questa tradizione, e bisogna esserle fedeli; noi abbiamo questi maestri, e bisogna seguirli; noi abbiamo questi canoni, e non v'è via d'uscita. Vi abbiamo talvolta messo una cappa di piombo addosso, possiamo dirlo; perdonateci!». Ma, per il Pontefice, «la costituzione della sacra liturgia, che il conci-

5.3 Norme cui deve ispirarsi l'arte sacra (nn. 124-130; Appendice)

Dal n. 124 inizia l'elenco delle prescrizioni pratiche, anche se il concilio evita di scendere nei dettagli e si accontenta di alcune indicazioni di massima. Anzitutto, coerentemente con quanto ha appena proclamato, la costituzione domanda agli ordinari di incoraggiare l'arte sacra, ricercando «più la nobile bellezza che il semplice sfarzo»: la vera bellezza non coincide affatto con il lusso provocante e può senz'altro conciliarsi con lo spirito evangelico. Una regola che vale anche «per le vesti e gli ornamenti sacri». Sullo sfondo, percepiamo forse un'eco degli interventi pronunciati in aula conciliare (fra i quali quelli del card. Lercaro, protagonista del dibattito sulla liturgia) per condannare il fasto ed invocare una Chiesa più povera e dunque più credibile agli occhi del mondo[118].

Lo stesso articolo, prendendo di mira certe degenerazioni dell'arte contemporanea, chiede ai vescovi di «allontanare con zelo dalla casa di Dio e dagli altri luoghi sacri le opere d'arte che ripugnano alla fede, ai costumi e alla pietà cristiana, e offendono il senso autenticamente religioso o per l'immoralità delle forme o per l'insufficienza, la mediocrità e la falsificazione dell'espressione artistica», aggiungendo subito dopo una prescrizione non meno importante: affinché l'arte risponda al suo scopo ministeriale, la costruzione di nuovi edifici sacri dovrà consentire «lo svolgimento delle azioni liturgiche

lio ecumenico Vaticano II ha emesso e promulgato per prima, ha una pagina – che spero voi conosciate – che è appunto il patto di riconciliazione e di rinascita dell'arte religiosa, in seno alla Chiesa cattolica»: *AAS* 56 (1964), pp. 440ss.

[118] Cfr. in particolare l'intervento del 6 dicembre 1962: *AS* I, IV, pp. 327-330.

e la partecipazione attiva dei fedeli». L'architettura sacra deve conformarsi allo "spirito" della liturgia e favorire a suo modo la pastorale liturgica: l'*actuosa participatio* si conferma anche ora l'obiettivo fondamentale di *SC*[119].

Il n. 125 cerca ancora una volta il compromesso fra pareri discordanti, tenendo conto delle richieste avanzate da molti Padri conciliari che si scagliavano contro la moltiplicazione spropositata di immagini sacre nelle chiese, avvenuta anche in reazione al *repulisti* dei Riformatori, e auspicavano che i luoghi sacri fossero più convenientemente arredati, in modo da richiamare anche visibilmente il primato di Cristo nel culto e da favorire il raccoglimento personale. Da un lato il testo, riecheggiando il Niceno II, invita a conservare «la prassi di esporre nelle chiese immagini sacre da esporre alla venerazione dei fedeli», scongiurando la deriva iconoclasta (di cui abbiamo già detto); dall'altro raccomanda che queste «siano esposte in numero moderato e in ordine opportuno, per non compromettere l'orientamento del popolo cristiano, né indulgere a una devozione poco retta»: come ormai sappiamo, l'unico vero orientamento della Chiesa orante è quello *versus Deum* e *versus Christum*, per cui solo una devozione teo-cristocentrica ha diritto di cittadinanza nelle chiese.

Il n. 126 in primo luogo prescrive agli ordinari, chiamati ad esprimere un giudizio sulle opere d'arte, di consultare il parere della commissione diocesana d'arte sacra e se necessario anche di altre persone competenti;

[119] A questo punto siamo senz'altro in grado di convenire con H. SCHMIDT, *Il popolo cristiano al centro del rinnovamento liturgico*, in «La Civiltà Cattolica» 115 (1964) 1, p. 123, quando afferma: «La necessità della partecipazione del popolo alla liturgia viene ripetuta così spesso nella costituzione che può considerarsi il suo ritornello, come lo sono in una litania i "Prega per noi", i "Liberaci, o Signore", i "Ti preghiamo, o Signore, esaudiscici"».

in secondo luogo domanda loro di vigilare perché gli arredi sacri e le opere d'arte custodite nei luoghi di culto non vengano alienate o disperse. Dal canto suo il n. 127, dopo aver esortato i vescovi a promuovere un'adeguata formazione degli artisti, una formazione anzitutto liturgica data la natura ministeriale dell'arte nei riguardi del culto, si rivolge direttamente agli artisti con espressioni significative, che richiamano concetti che abbiamo già espresso:

> Tutti gli artisti, che guidati dal loro ingegno vogliono servire alla gloria di Dio nella santa Chiesa, ricordino sempre che agiscono quasi ad imitazione di Dio Creatore e che le loro opere sono destinate al culto cattolico e all'edificazione, alla pietà e all'istruzione religiosa dei fedeli.

Il n. 128 postula la revisione generale della legislazione ecclesiastica sull'arte sacra: essendo l'arte funzionale alla liturgia, è evidente che tale revisione (che interessa edifici sacri, altari, tabernacolo, battistero, immagini sacre, decorazione ed ornamento) dovrà ispirarsi direttamente ai principi della riforma liturgica. Si tratta di un'affermazione importante, giacché tale legislazione mancava fino al concilio di unità e coerenza ed era stata spesso elaborata in spirito di gretto conservatorismo. Ampie facoltà di adattamento sono concesse alle assemblee episcopali territoriali.

Mentre il n. 129 domanda che i futuri sacerdoti ricevano, nel tempo della loro formazione, un'adeguata preparazione artistica sia da un punto di vista storico sia da un punto di vista teorico, il n. 130, che delude forse chi auspicava una radicale semplificazione del parato episcopale, raccomanda laconicamente che le insegne pontificali (cioè sostanzialmente il pastorale e la mitria) vengano riservate ai vescovi e a quanti godono di una giurisdizione equiparabile a quella episcopale, come gli abati *de regimine* e i

prefetti apostolici. Il concilio evita di entrare nei dettagli, auspicando nondimeno una netta inversione di tendenza rispetto agli abusi che nel tempo avevano esteso la facoltà di utilizzo delle insegne ad abati, priori, arcipreti, offuscando il loro valore precipuo, che è quello di manifestare nel culto la potestà sacramentale e giurisdizionale del vescovo (secondo quella peculiare dimensione epifanica della liturgia, che ormai conosciamo) [120].

[120] A conclusione del capitolo sull'arte, si legga P. JOUNEL, in J. GELINEAU ET ALII, *Commento*, cit. p. 221: «Alcuni cronisti del concilio hanno trovato che gli ultimi capitoli della nostra costituzione, e soprattutto l'ultimo, erano d'una qualità ineguale ai precedenti. Questi manifestano una ricerca approfondita e forniscono delle preziose messe a punto. Mentre in questi ultimi capitoli si avrebbe a che fare con un lavoro un po' affrettato, con delle generalità così generali che esse non hanno più alcun contenuto[...]. Un tale apprezzamento è troppo severo. Ci troviamo qui alla periferia della liturgia, in un settore dove le rubriche sono impotenti e d'altra parte impossibili, perché si tratta meno di obbedienza che di libertà. Oserei dire quindi, in un modo paradossale, che ciò che è degno di elogio in questo capitolo è precisamente quello che non vi si trova? Nel commento che seguirà, noi segnaleremo alcuni degli antecedenti offerti da diversi documenti del magistero sugli stessi argomenti. E questi riferimenti potrebbero lasciar credere che il nostro testo non fa che ripetere ciò che è già stato detto. Ma bisognerebbe pure segnalare tutto ciò che, da questi documenti, la presente costituzione non ha desunto. Ricordiamolo in poche parole: la messa in guardia contro l'arte moderna nelle sue deformazioni; gli abusi dell'idealismo e del simbolismo; il pericoloso errore dell'arte per l'arte; la fedeltà alle forme "ricevute" (can. 1164, par. 1, del Codice di diritto canonico del 1917); la necessità dell'artista che lavora per la Chiesa d'una moralità e di una ortodossia irreprensibili. Tutto ciò, alcuni testi recenti hanno avuto ragione di segnalarlo, in occasione di qualche avvenimento artistico, o per affermare l'attaccamento della Chiesa alle sue tradizioni. Ma se avesse riprodotto questi testi, un po' restrittivi e un po' diffidenti, il concilio avrebbe potuto far credere di voler dettare delle regole, se non delle ricette, e di apportare degli interdetti all'arte [...]. Constatiamo qui un cambiamento – non nell'essenza – ma nel tono e nell'atmosfera [...]. Lo spirito di apertura al mondo moderno, lo spirito di ecumenismo che caratterizzano il concilio si manifestano anche qui».

SC si chiude con una Dichiarazione circa la riforma del calendario, che in buona sostanza ha forse perso di attualità. In risposta al questionario inviato dalla Commissione antepreparatoria, molti vescovi avevano espresso il voto che la Pasqua fosse assegnata a una domenica fissa, per esempio la seconda d'aprile. Alcuni esprimevano pure il desiderio che la Chiesa si pronunciasse in favore di un calendario fisso, prevenendo eventuali prese di posizione degli organismi internazionali competenti. Su questo il concilio preferisce soprassedere, rimandando ogni decisione alla Sede Apostolica, ma formulando comunque due auspici: 1) non si oppone all'assegnazione della Pasqua a una determinata domenica, ma desidera un accordo con le altre confessioni cristiane (così l'interesse ecumenico, che i Padri avevano posto in cima alla costituzione liturgica, ritorna d'improvviso nell'ultima pagina); 2) non si oppone all'introduzione di un calendario perpetuo, purché esso conservi la scansione settimanale e dunque salvaguardi la domenica, vertice della settimana cristiana.

III RECEZIONE
Dalla *Sacrosanctum concilium* al Movimento liturgico

1. *L'attuazione della riforma liturgica*

Per comprendere questo progresso religioso [la riforma liturgica] e per goderne i frutti sperati dovremo tutti modificare la mentalità abituale formatasi circa la cerimonia sacra e la pratica religiosa, specialmente quando crediamo che la cerimonia sia una semplice esecuzione di riti esteriori e che la pratica non esiga altro che una passiva e distratta assistenza. Bisogna rendersi conto che una nuova pedagogia spirituale è nata col concilio: è la sua grande novità; e noi non dobbiamo esitare a farci dapprima discepoli e poi sostenitori della scuola di preghiera che sta per cominciare. Può darsi che le riforme tocchino abitudini care, e fors'anche rispettabili; può darsi che le riforme esigano qualche sforzo sulle prime non gradito; ma dobbiamo essere docili e avere fiducia: il piano religioso e spirituale, che ci è aperto davanti dalla nuova costituzione liturgica, è stupendo, per profondità e autenticità di dottrina, per razionalità di logica cristiana, per purezza e per ricchezza di elementi cultuali e artistici, per rispondenza all'indole e ai bisogni dell'uomo moderno[1].

Nell'udienza generale del 13 gennaio 1965, alla vigilia dell'entrata in vigore delle prime realizzazioni della riforma liturgica, queste parole di Paolo VI sembrano

[1] «L'Osservatore Romano» 105 (1965) 10, 14 gennaio 1965, p. 1.

presagire, con sguardo profetico, che la posta in gioco, nel periodo postconciliare, non sarà la semplice revisione dei libri liturgici, ma un ben più radicale, lento e difficile cambiamento di mentalità[2]. *SC* inaugura, sulla scia del Movimento liturgico e di Pio XII, un nuovo modo di concepire la liturgia e dunque, come conseguenza inevitabile, un nuovo modo di situare la Chiesa e il credente nei riguardi della liturgia. Proprio per questo «la costituzione non è un grido di vittoria a lavoro ultimato. È un programma che richiederà un immane sforzo se deve essere sinceramente e fedelmente realizzato»[3].

Già il 25 gennaio 1964, con il motu proprio *Sacram liturgiam*, Papa Montini aveva istituito il *Consilium ad exsequendam constitutionem de sacra liturgia* (Consiglio per l'applicazione della costituzione sulla sacra liturgia), con l'obiettivo di dare attuazione alle direttive della *SC*, affidandolo al card. Lercaro come presidente (sostituito

[2] Cfr. pure quanto afferma F. ANTONELLI, in ID.- R. FALSINI (ed.), *Costituzione conciliare*, cit., pp. 20s: «La costituzione sulla sacra liturgia sarà d'ora innanzi la *magna charta* della vita liturgica della Chiesa. Quello che ora importa è la sua applicazione disciplinata e piena, nella lettera e nello spirito. Relativamente facile l'applicazione nella lettera, molto più difficile l'altra. Per questa occorre cambiare mentalità. Si tratta di convincersi, per esempio, che ogni volta che i fedeli si riuniscono per un'azione liturgica, costituiscono, insieme al sacerdote e ai ministri, un'assemblea sacra, l'assemblea del popolo di Dio. Si tratta di far capire a tutti che nella liturgia nessuno può restare estraneo all'azione che si svolge sotto i suoi occhi; non sono previsti i semplici spettatori; sono tutti attori. Si tratta di far capire che nella Messa Dio parla a noi, e che noi rendiamo a lui, per mezzo di Cristo che si rende presente, il tributo pieno della nostra adorazione, della nostra lode, del nostro ringraziamento. Si tratta di ridestare questo senso sacro della presenza di Cristo nella liturgia. È necessario il decoro dell'azione liturgica, la perspicuità dei riti, la dignità della loro esecuzione; ma è molto più necessaria, nel clero e nei fedeli, una genuina e profonda religiosità. Senza questa, l'azione liturgica più sontuosa diventa un puro estetismo».

[3] H. SCHMIDT, *La costituzione*, cit., p. 208.

nel 1968 dal card. Benno Gut) e a p. Bugnini come segretario. Ne facevano parte da 30 a 40 fra cardinali e vescovi, chiamati da tutte le regioni del mondo, coadiuvati da quasi 200 esperti di liturgia, anch'essi scelti a livello internazionale. Fra il 1964 e il 1969 il Consiglio, che operava *a latere* della Sacra Congregazione dei riti, preparò due istruzioni per l'applicazione della riforma liturgica – *Inter oecumenici* il 26 settembre 1964, contenente i principi generali della riforma, e *Tres abhinc annos* il 4 maggio 1967, che stabiliva alcuni adattamenti alla celebrazione eucaristica – e stese ben 342 schemi di libri liturgici rinnovati. Già nel 1965 uscì il nuovo *Ordo Missae* e il *Ritus servandus in celebratione Missae*, con rubriche semplici e chiare, grazie a cui i riti perdevano una tonalità stereotipa e divenivano più comprensibili ai fedeli.

Nel 1969 il *Consilium* terminava il suo mandato e nasceva la Sacra Congregazione per il culto divino, che riceveva il compito di proseguire l'opera di attuazione della riforma. Il 5 settembre 1970 apparve una terza istruzione, *Liturgicae instaurationes*, che forniva direttive sul ruolo del vescovo nel rinnovamento della vita liturgica della diocesi. Tra i 60 documenti approntati nell'arco di altri sei anni, si segnalano il nuovo *Missale romanum* e la nuova *Liturgia horarum*, promulgati nel 1970 a quattrocento anni di distanza dai loro "precedenti" tridentini. Infine, nel 1975, Paolo VI accorpava la Sacra Congregazione per il culto divino alla Sacra Congregazione per i sacramenti, che già dal 1969 aveva soppiantato la Sacra Congregazione dei riti, conferendo al nuovo dicastero il nome di Sacra Congregazione per i sacramenti e il culto divino, ancora ribattezzata da Giovanni Paolo II nel 1988 Congregazione per il culto divino e la disciplina dei sacramenti.

La storia della riforma liturgica si è concentrata in un numero relativamente corto di anni: 20 anni, ma è ricca e com-

plessa per gli avvenimenti che vi sono concentrati. Fu la riforma liturgica più vasta di tutti i tempi nella storia della liturgia. La sua attuazione avvenne in un tempo record. L'impatto da essa avuto in tutti i settori della Chiesa suscitò ad essa consensi e reazioni[4].

2. *La prima fase della recezione (1964-1988)*

Nella recezione del Vaticano II si distinguono ormai convenzionalmente due fasi: una prima fase corrispondente al periodo 1965-1985, caratterizzata dalla volontà di dare attuazione al dettame conciliare nei diversi ambiti della vita della Chiesa e conclusa dal sinodo straordinario dei vescovi tenutosi a vent'anni dalla conclusione del concilio, noto per aver raccolto le molteplici correnti dell'ecclesiologia conciliare intorno alla formula "ecclesiologia di comunione"; e una seconda fase, avviata nel 1985, segnata dalla volontà di approfondire il magistero conciliare e non di rado da una sua rivisitazione critica. Da qualche tempo si parla anche di una terza fase, che si vorrebbe far cominciare con il Giubileo del 2000 o con l'elezione di Benedetto XVI nel 2005, connotata dal tentativo di ricollocare il Vaticano II nell'alveo della tradizione ecclesiale, per sottolineare la continuità ininterrotta tra il magistero preconciliare e quello conciliare e postconciliare[5].

[4] V. Noé, *Storia*, cit., p. 9. Per una disamina dettagliata sui principi ispiratori, le realizzazioni e le reazioni alla riforma liturgica postconciliare, rimandiamo a G. Pasqualetti, *Riforma liturgica*, in D. Sartore - A.M. Triacca - C. Cibien (ed.), *Liturgia*, cit., pp. 1626-1649.

[5] Cfr., fra tanti, G. Routhier, *Il concilio Vaticano II. Recezione ed ermeneutica*, Milano 2007, in particolare pp. 15-131, piuttosto attento anche alla "questione liturgica"; Chr. Theobald, *La recezione del Vaticano II*, I: *Tornare alla sorgente*, Bologna 2011, soprattutto pp. 429-510.

Questa suddivisione, elaborata soprattutto in ambito ecclesiologico, può adattarsi, con qualche lieve limatura, anche alla recezione di *SC*. Si potrebbe indicare come spartiacque tra il primo e il secondo periodo il 1988, e questo per due ragioni: 1) è l'anno in cui, nel venticinquesimo anniversario della promulgazione della costituzione liturgica, appare la lettera apostolica *Vicesimus quintus annus*, in cui Giovanni Paolo II non si limita ad una sintesi retrospettiva del documento conciliare, ma rilancia prospetticamente la questione liturgica; 2) è l'anno in cui, in seguito alla consacrazione illegittima di quattro vescovi, si consuma lo scisma di mons. Marcel Lefebvre e della Fraternità San Pio X da lui fondata, che aveva fatto proprio della riforma liturgica una delle ragioni principali, sebbene non unica, di un rifiuto sferzante del Vaticano II.

Il primo periodo fu, come abbiamo visto, quello delle attuazioni della riforma: oltre alla promulgazione dell'*editio typica* latina di quasi tutti i libri liturgici, cui seguirono le traduzioni/adattamenti da parte delle conferenze episcopali nazionali, si procedette all'adeguamento degli edifici liturgici e si promossero incontri di catechesi liturgica, finalizzati a spiegare al clero e al popolo i nuovi riti, ormai divenuti linguisticamente accessibili, con l'intento di promuovere la partecipazione attiva. Questo lo scopo precipuo della riforma liturgica postconciliare:

> [...] ringiovanire, aggiornare l'espressione orante della Chiesa, gesti, riti, parole, forme con un restauro delicato ed attento, con un ordinamento razionale e umano allo stesso tempo, talora anche creando *ex novo*, partendo dalle forme esistenti, per suturare e non per creare fratture, ponendo le basi di un adattamento intelligente, che realizzasse le esigenze della sensibilità dei vari popoli. [...] La riforma liturgica è stata "un nuovo passaggio dello Spirito Santo nella sua Chiesa", una grande opera, alla quale quanti hanno collaborato si sono avvi-

cinati con umiltà, con fede, con intenso amore, nella preghiera, "sciogliendosi i calzari", come Mosè al roveto ardente, consapevoli che tutti quello che toccavano era santo[6].

Al contempo, si perpetrarono però anche abusi, talora gravi, soprattutto da parte di quei sacerdoti che, non comprendendo il senso della lezione conciliare, si atteggiarono a signori incontrastati della riforma liturgica in nome di un presunto diritto alla "creatività" rituale[7]. Gli scempi ridiedero fiato a quanti, già durante il concilio, avevano mal digerito le innovazioni, giudicando la riforma liturgica una "resa incondizionata" allo spirito del mondo moderno, in qualche caso addirittura una "protestantizzazione" della liturgia cattolica. Tra costoro vennero guadagnando

[6] A. BUGNINI, *La riforma liturgica (1948-1975). Nuova edizione riveduta e arricchita di note e supplementi per una lettura analitica*, Roma 1997, pp. 12s.

[7] *Ibid.*, pp. 259s, proprio Bugnini, di fronte a certi «esperimenti non autorizzati», domanda sarcastico «*Quo vadis liturgia?*», denunciando la libera creazione di testi eucologici, non esclusa la preghiera eucaristica; la sostituzione delle letture bibliche con letture profane; le liturgie celebrate presso case private o saloni da conferenze senza debita autorizzazione; l'utilizzo del pane comune al posto del pane azzimo; la soppressione dei paramenti sacri; l'uso di musica chiassosa e talora dissacratoria; le omelie dialogate, simili a dibattiti. A questo si aggiungono veri e propri obbrobri dottrinali, come la cassazione dei testi relativi alla natura sacrificale dell'Eucaristia, per accentuarne unilateralmente la dimensione conviviale, o la modificazione delle formule in cui si parla del Padre e del Figlio, giudicate troppo "maschiliste". Per farsi un'agile idea sugli abusi ancor oggi più ricorrenti si rivela prezioso R. PANE, *Liturgia creativa. Considerazioni irrituali su alcune presunte applicazioni della riforma liturgica*, Bologna 2012, il quale prende le mosse deprecando – *ibid.*, pp. 7s – «una sconcertante distanza tra la riforma liturgica, così come essa è concepita nel documento del concilio [*SC*] e negli intenti dei Padri conciliari, e la liturgia come è vissuta e gestita in alcune (troppe) chiese dell'orbe cattolico a quarant'anni dal concilio stesso. [...] In molti casi bisogna constatare che vi è stata una recezione più superficiale che sostanziale della riforma e non di rado se ne ignorano i testi costitutivi».

terreno soprattutto le frange conservatrici, arroccate attorno alla difesa della "tradizione di sempre", identificata in buona sostanza nei riti tridentini. In tal modo, la riforma finì per essere bersagliata – e tradita – tanto sul versante "progressista" quanto su quello "tradizionalista".

> Sin dalla fine del Vaticano II si ebbero sintomi di dissenso circa la riforma in atto: esso andò sempre più crescendo. Ci furono i "contestatori" delle innovazioni, viste come degradazione ultima del cattolicesimo e come crollo di una "sicurezza" su cui si era fatto affidamento fino a quel momento. [...] A carico della riforma liturgica furono messi tutti i mali che sono nella cristianità di oggi, non riflettendo che alla base della crisi cristiana attuale c'è qualcosa che colpisce il cuore del messaggio cristiano: il rapporto uomo-Dio, Chiesa-mondo. La Chiesa è ignorata, non ascoltata, male interpretata. Ci furono altri che, non contenti perché alla riforma era mancata quella radicalità che essi avrebbero voluto, presero la decisione di fare da soli: fantasia e creatività, qualificata come "selvaggia". [...] Persone e gruppi, di tendenze diverse (conservatori o progressisti), furono il punto di riferimento per tutti coloro che facevano del rifiuto della riforma liturgica del Vaticano II un criterio di loro ortodossia[8].

Nella *Vicesimus quintus annus*, del 4 dicembre 1988, Giovanni Paolo II ribadisce «l'importanza di questa costituzione conciliare [la *SC*], la sua attualità in rapporto

[8] V. Noé, *Storia*, cit., pp. 22s. Cfr. pure R. Civil, *La liturgia e le sue leggi*, in B. Neunheuser et alii, *La liturgia*, cit., p. 203: «La riforma liturgica propugnata dal Vaticano II, in un primo momento, fu una scossa che risvegliò ampi settori del popolo cristiano e manifestò a tutto il mondo il clima di rinnovamento che animava la Chiesa romana. Le innovazioni furono accolte con generale soddisfazione; per molti il nuovo spirito rappresentò un motivo di grande speranza. Ma l'entusiasmo non doveva durare molto. Già alle prime manifestazioni della riforma, alcuni – relativamente pochi – "tradizionalisti" manifestarono la propria inquietudine e preoccupazione. Si mostrarono restii alle innovazioni, contestarono in particolare la decisione, presa per motivazioni evidentemente di carattere pastorale dalla grande maggioran-

all'emergere di problemi nuovi e la perdurante validità dei suoi principi» (n. 2), precisando subito dopo che il rinnovamento conciliare è stato realizzato nella linea della tradizione, portando a compimento un cammino intrapreso da Pio X, Pio XII e Giovanni XXIII, cosicché

za dei Padri conciliari, di rinunciare a insistere sulla conservazione di certi valori di natura estetica: l'uso del latino e del canto gregoriano»; M. AUGÉ, *La recezione della* Sacrosanctum concilium *in Europa occidentale*, in CONGREGAZIONE PER IL CULTO DIVINO E LA DISCIPLINA DEI SACRAMENTI, *Spiritus et sponsa. Atti della Giornata commemorativa del XL anniversario della* Sacrosanctum concilium*. Roma, 4 dicembre 2003*, Città del Vaticano 2004, pp. 224ss: «Di per sé, quando si parla di "recezione" di *SC* si intende parlare di qualcosa di diverso dalla "applicazione" del documento conciliare, più incentrata sulla lettera delle decisioni; la recezione invece riguarderebbe il modo con cui lo spirito del documento è stato accolto dalle comunità cristiane. In ogni modo, nel nostro caso non è possibile fare astrazione da quell'insieme di decisioni che chiamiamo "riforma liturgica", la quale costituisce propriamente la peculiare applicazione-recezione della costituzione conciliare: se la *SC* è all'origine della riforma liturgica, il modo con cui questa riforma si è attuata nella Chiesa interpreta concretamente la costituzione conciliare. [...] Possiamo affermare che i numerosi commenti che hanno fatto seguito alla promulgazione della costituzione liturgica, il più delle volte ad opera dei membri e consultori che avevano lavorato alla sua redazione, sono stati di unanime consenso al testo conciliare. Pian piano però con la pubblicazione dei primi documenti che, già dal 1964, hanno dato attuazione alle prescrizioni della *SC*, emergono i primi dissensi proprio in Europa. Questi dissensi si concentrano su due questioni emblematiche: l'ampio uso della lingua parlata nella liturgia, voluto da Paolo VI, e il nuovo ordinamento della Messa. Nel 1964 nasce in Francia l'associazione *Una Voce* per la difesa del latino, che ebbe subito diramazioni in altri paesi di Europa e di America. A poco a poco, non fu solamente per la difesa del latino, del canto gregoriano e della polifonia, ma si trasformò in opposizione vera e propria a tutta la riforma liturgica e al Vaticano II in genere. La seconda espressione di dissenso si è coagulata intorno al *Missale romanum* promulgato nel 1970 e, in particolare, attorno all'*Ordo Missae* e alla *Institutio generalis* del Messale stesso, pubblicata un anno prima. In questo caso il dissenso prende le sembianze di dissenso dottrinale più o meno accentuato. Questi gruppi troveranno poi un punto di

si può asserire che «la riforma liturgica è strettamente tradizionale *ad normam sanctorum Patrum*» (n. 4)[9]. Il Pontefice sottolinea i benefici della riforma: la riapertura dello scrigno della parola di Dio, l'accresciuta partecipazione dei fedeli alle celebrazioni, la responsabilizzazione dei laici fondata sul sacerdozio battesimale, la vitalità di tante comunità cristiane (cfr. n. 12). Non manca però di denunciare i problemi, che non vengono addebitati al concilio in sé, ma «ad un contesto poco favorevole, caratterizzato da una privatizzazione dell'ambito religioso, da un certo rifiuto di ogni istituzione, da una minore visibilità della Chiesa nella società, da una rimessa in questione della fede personale» (n. 11). In un simile frangente si

riferimento nel vescovo tradizionalista mons. M. Lefebvre, il quale nel giugno del 1969 fonda ad Ecône, in Svizzera, la Confraternita di San Pio X. Gli ulteriori sviluppi sono noti. [...] Se da una parte la riforma liturgica è stata recepita con interesse e anche talvolta con entusiasmo dalla grande maggioranza delle comunità ecclesiali in Europa occidentale, dall'altra parte non sono mancate, oltre le resistenze di cui sopra, anche le arbitrarie e sterili creatività. Alcuni osservatori accusano la liturgia attuale di fissismo, razionalismo e verbalismo e propugnano forme celebrative più spontanee, più festive, più aperte all'espressione corporea e musicale, con un linguaggio più ricco di simbolismo. Col pretesto di correggere queste supposte deficienze della riforma, alcuni si sono permessi qua e là una creatività liturgica più o meno arbitraria. Si parla così di una "*liturgia semper reformanda*" o di una "liturgia in movimento", e via dicendo». Una ricostruzione molto dettagliata delle vicende legate all'accoglienza della riforma liturgica si trova già in E. CATTANEO, *Il culto cristiano*, cit., pp. 538-591, che distingue tra oppositori (caratterizzati da «un attaccamento irrazionale alla tradizione liturgica»), contestatori («coloro che accettano il proposito del Vaticano II di riformare la liturgia, ma giudicano la sua attuazione o insufficiente o inadeguata alle presenti necessità pastorali») e realizzatori (coloro grazie ai quali «si è realizzato il programma liturgico del Vaticano II»).

[9] Come si ricorderà, è *SC* 50 a domandare che nei riti «*restituantur ad pristinam sanctorum Patrum normam nonnulla quae temporum iniuria deciderunt* (si riportino alla norma primitiva dei santi Padri quegli elementi che col trascorrere del tempo sono caduti in disuso)».

sono sviluppati abusi talora deplorevoli, come «omissioni o aggiunte illecite, riti inventati al di fuori delle norme stabilite, atteggiamenti o canti che non favoriscono la fede o il senso del sacro, abusi nelle pratiche dell'assoluzione collettiva, confusioni tra il sacerdozio ministeriale, legato all'Ordinazione, e il sacerdozio comune dei fedeli, che ha il proprio fondamento nel Battesimo» (n. 13). Di fronte a ciò, il Papa addita il compito urgente della formazione biblica e liturgica dei pastori e dei fedeli (cfr. n. 15), esortando al contempo ad una più oculata opera di adattamento, che non può esaurirsi nella traduzione linguistica ma esige un impegno di inculturazione del Vangelo (cfr. n. 16)[10].

3. *La seconda fase (1988-2003) e la terza fase della recezione (2003-oggi)*

Non stupisce, in tal quadro, che la seconda fase sia divenuta il tempo «dei ripensamenti»[11]. Mentre appariva nel 1992 l'autorevole sintesi di dottrina liturgica e sacramentaria del *Catechismo della Chiesa cattolica*, radicalmente improntata allo spirito di *SC*[12], e nel frat-

[10] Cfr. *EV* 11, 1567-1597. Nel 1985 già il Sinodo straordinario dei vescovi sul Vaticano II aveva asserito: «Il rinnovamento liturgico è il frutto più visibile di tutta l'opera conciliare. Anche se vi sono state alcune difficoltà, generalmente è stato accolto con gioia e con frutto dai fedeli» (*EV* 9, 1798).

[11] Come scrive A. Lameri, *Dalla* Sacrosanctum concilium *alla riforma liturgica. Lo sviluppo di un cammino*, in «Rassegna di teologia» 53 (2012), pp. 241s.

[12] Si vedano in particolare i nn. introduttivi 1077-1112 («*Liturgia – Sanctissimae Trinitatis opus*»); 1113-1134 («*Mysterium paschale in Ecclesiae sacramentis*»). Per R. Falsini a colloquio con G.M. Compagnoni, *Riforma liturgica e Vaticano II: un testimone racconta*, Milano 2005, p. 65, «[...] un indice di quanto *SC* abbia inciso si può rilevare

tempo veniva concludendosi la stagione della revisione dei riti, appariva già l'*editio typica altera* di alcuni libri liturgici (nel caso del Messale addirittura una *editio typica tertia* nel 2000, dopo la seconda pubblicata nel 1975), ad indicare che il lavoro degli organismi postconciliari non era affatto intangibile, ma poteva e doveva, alla luce dell'esperienza, subire rettifiche migliorative e adattamenti a nuove situazioni. Per coordinare meglio il lavoro di traduzione e adattamento, anche a fronte di eccessi e malintesi, la Congregazione per il culto divino emanava il 25 gennaio 1994 una quarta istruzione sulla riforma liturgica, *Varietates legitimae*, che si occupa del rapporto tra rito romano ed inculturazione, e il 20 marzo 2001 una quinta istruzione, *Liturgiam authenticam*, sulla traduzione delle *editiones typicae* latine nelle lingue moderne. Quest'ultimo documento, che intende configurarsi come un commentario ufficiale a *SC* 36, vuole programmaticamente inaugurare una "nuova epoca" nelle versioni dei libri liturgici, segnata dalla volontà di rispettare quanto più possibile l'originale latino preferendo la traduzione letterale alla traduzione cosiddetta "interpretativa".

Anche a proposito della recezione della costituzione liturgica, è forse possibile indicare una terza fase, che si potrebbe far iniziare per comodità nel 2003, in occasione del quarantesimo anniversario di *SC*. Nella lettera apostolica *Spiritus et sponsa*, pubblicata per la circostanza, Giovanni Paolo II intende «riscoprire le tematiche di fondo del rinnovamento liturgico voluto dai Padri del concilio, verificarne in qualche modo la recezione e gettare lo sguardo verso il futuro» (n. 1). Dopo aver elogiato la costituzione conciliare, per il fatto di aver collocato

dal *Catechismo della Chiesa cattolica*: bisogna riconoscere come la seconda parte ("La celebrazione del mistero cristiano") mostri di averne complessivamente recepito le prospettive e i contenuti [...]».

la liturgia nell'orizzonte della storia della salvezza e di averla compresa a partire dal mistero di Cristo e della Chiesa (cfr. n. 2), il Papa suggerisce «una sorta di esame di coscienza a proposito della recezione del concilio Vaticano II»:

Tale esame non può non riguardare anche la vita liturgico-sacramentale. È vissuta la liturgia come "fonte e culmine" della vita ecclesiale, secondo l'insegnamento della *SC*? La riscoperta del valore della parola di Dio, che la riforma liturgica ha operato, ha trovato un riscontro positivo all'interno delle nostre celebrazioni? Fino a che punto la liturgia è entrata nel concreto vissuto dei fedeli e scandisce il ritmo delle nostre comunità? È compresa come via di santità, forza interiore del dinamismo apostolico e della missionarietà ecclesiale? (n. 6).

In seguito Giovanni Paolo II si volge al presente, notando che emerge nel nostro tempo un rinnovato bisogno di spiritualità, di fronte al quale «la liturgia offre la risposta più efficace» (n. 12). La questione liturgica può allora mostrare un'attualità imprevista, nella misura in cui si promuoveranno celebrazioni degne, attente alle diverse categorie di persone (cfr. *ibid.*); si coltiverà con maggiore attenzione l'esperienza del silenzio (cfr. n. 13); si instillerà il gusto della preghiera (cfr. n. 14).

Da ultimo, il Papa torna a distinguere attentamente tra riforma liturgica e abusi postconciliari:

Il rinnovamento liturgico realizzato in questi decenni ha dimostrato come sia possibile coniugare una normativa che assicuri alla liturgia la sua identità e il suo decoro, con spazi di creatività e di adattamento, che la rendano vicina alle esigenze espressive delle varie regioni, situazioni e culture. Non rispettando la normativa liturgica, si giunge talvolta ad *abusi anche gravi*, che mettono in ombra la verità del mistero e creano sconcerto e tensioni nel popolo di Dio. Tali abusi non hanno nulla a che vedere con l'autentico spirito del concilio e vanno

corretti dai pastori con un atteggiamento di prudente fermezza (n. 15)[13].

Questa nuova fase si sovrappone comunque sostanzialmente al pontificato di Benedetto XVI: era del resto prevedibile che l'elezione di Joseph Ratzinger, autore di importanti saggi sulla teologia liturgica, determinasse un rinnovato interesse per la liturgia. Nell'esortazione postsinodale *Sacramentum caritatis*, del 2007, anch'egli ha ribadito il «benefico influsso che la riforma liturgica attuata a partire dal concilio ecumenico Vaticano II ha avuto per la vita della Chiesa» ed ha dichiarato che «le difficoltà ed anche taluni abusi rilevati non possono oscurare la bontà e la validità del rinnovamento liturgico, che contiene ancora ricchezze non pienamente esplorate» (n. 3)[14]. Pure il nuovo Pontefice dunque, come il suo predecessore, situa la *SC* non nel passato, ma nell'oggi, ritenendo che in essa siano racchiuse indicazioni di percorso attuali, alcune delle quali ancora inespresse.

Soprattutto, Benedetto XVI ha fatto scuola con il discorso alla Curia Romana del 22 dicembre 2005. In quella circostanza egli ha collegato ermeneutica e recezione del Vaticano II, affermando che la difficile recezione dei documenti conciliari è dovuta al prevalere di un'ermeneutica inadeguata e fuorviante, che egli denomina «"ermeneutica della discontinuità e della rottura"». Ad essa contrappone una «"ermeneutica della riforma", del rinnovamento nella continuità dell'unico soggetto-Chiesa, che il Signore ci ha donato; è un soggetto che cresce nel tempo e si sviluppa, rimanendo però sempre lo stesso, unico soggetto del popolo di Dio in cammino»[15]. L'accostamento dei termini «continuità» e «riforma» non

[13] Cfr. *EV* 22, 1257-1272.
[14] *EV* 24, 107.
[15] *AAS* 98 (2006), p. 46.

ammette equivoci: la continuità non è l'immobilismo, cioè il rifiuto di ogni cambiamento e l'attaccamento al passato "glorioso"; così come la riforma non è il prurito della novità e la cesura con la storia. Nella Chiesa continuità e discontinuità coesistono, situandosi a diversi livelli: l'unica Chiesa, chiamata nel tempo a mantenersi fedele alla sua identità originale, è insieme un organismo vivente che si evolve ed arricchisce, a cui la riforma serve non per allontanare il passato, bensì per accrescere la purezza delle origini. Queste affermazioni si sono subito riverberate nel dibattito in atto sulla riforma liturgica, invitando a *leggere SC alla luce dell'ermeneutica della continuità nella riforma* (o, che è la stessa cosa, *della riforma nella continuità*).

Tra gli "atti liturgici" di Benedetto XVI ha destato scalpore la pubblicazione, nel 2007, del motu proprio *Summorum Pontificum*, sulla liberalizzazione della liturgia tridentina nella versione anteriore alla riforma del Vaticano II. Al di là di letture tendenziose, colà il concilio non viene affatto sconfessato e quanti intendono celebrare con il vecchio rito sono nondimeno tenuti alla fedeltà al magistero conciliare e al rispetto verso i libri liturgici che ne sono l'espressione. Tale concessione – che amplia un indulto già concesso da Giovanni Paolo II nel 1984 – non viene mai collegata ad una presunta insufficienza o inadeguatezza dei nuovi riti; essa, piuttosto, rappresenta il tentativo di addivenire ad una riconciliazione nella Chiesa, per facilitare il rientro nella comunione ecclesiale del movimento scismatico di mons. Lefebvre ed evitare nuove cesure, dal momento che i proclami dei tradizionalisti guadagnano un numero crescente di simpatizzanti. Insomma, per paradossale che possa apparire, il provvedimento papale si muove esattamente nello spirito del concilio: uno spirito improntato all'apertura "ecumenica" in nome dell'unità della Chiesa[16].

[16] Così, nella *Lettera ai vescovi della Chiesa cattolica di rito romano*,

4. *Una “riforma della riforma”?*

Proprio in questi ultimi anni è andata progressivamente diffondendosi in ampi settori ecclesiali l’invocazione di una “riforma della riforma”, supportata da un “nuovo” Movimento liturgico, con cui si può intendere in senso

che accompagna il motu proprio, Benedetto XVI spiega: «[...] c’è il timore che qui venga intaccata l’autorità del concilio Vaticano II e che una delle sue decisioni essenziali – la riforma liturgica – venga messa in dubbio. Tale timore è infondato. Al riguardo bisogna innanzitutto dire che il Messale, pubblicato da Paolo VI e poi riedito in due ulteriori edizioni da Giovanni Paolo II, ovviamente è e rimane la forma normale – la *forma ordinaria* – della liturgia eucaristica. [...] Si tratta di giungere a una riconciliazione interna nel seno della Chiesa. Guardando al passato, alle divisioni che nel corso dei secoli hanno lacerato il corpo di Cristo, si ha continuamente l’impressione che le omissioni nella Chiesa abbiano avuto una loro parte di colpa nel fatto che queste divisioni si siano potute consolidare. Questo sguardo al passato oggi ci impone un obbligo: fare tutti gli sforzi, affinché a tutti quelli che hanno veramente il desiderio dell’unità, sia reso possibile di restare in quest’unità o di ritrovarla nuovamente. [...] Non c’è contraddizione tra l’una e l’altra edizione del *Missale romanum*. Nella storia della liturgia c’è crescita e progresso, ma nessuna rottura. Ciò che per generazioni anteriori era sacro, anche per noi resta sacro e grande, e non può essere improvvisamente del tutto proibito o, addirittura, giudicato dannoso. Ci fa bene a tutti conservare le ricchezze che sono cresciute nella fede e nella preghiera della Chiesa, e dar loro il giusto posto. Ovviamente per vivere la piena comunione anche i sacerdoti delle comunità aderenti all’uso antico non possono, in linea di principio, escludere la celebrazione secondo i libri nuovi. Non sarebbe infatti coerente con il riconoscimento del valore e della santità del nuovo rito l’esclusione totale dello stesso»: *EV* 24, 1128.1133s. Sulle intenzioni del motu proprio cfr., tra molti contributi, A.J. GRIBBIN, *Pope Benedict XVI and the Liturgy. Understanding Recent Liturgical Developments*, Leominster 2011, pp. 83-173; D. NIGRO, *I diritti di Dio. La liturgia dopo il Vaticano II*, Milano 2012, pp. 120-124. Segnaliamo qui anche il saggio di R. FERRONE, *Liturgy.* Sacrosanctum concilium, New York-Mahwah NJ 2007, pp. 65-89, che ha proposto una periodizzazione della recezione della riforma liturgica abbastanza simile alla nostra: l’autrice distingue tra un periodo di «approfondimento della riforma»

generale «un Movimento verso la liturgia e verso la sua giusta celebrazione esteriore ed interiore»[17].

Non è passato molto tempo da quando un giovane sacerdote mi disse: “Ci occorre oggi un nuovo Movimento liturgico”. Era espressione di una preoccupazione alla quale oggi può forse sottrarsi ormai solo un’intenzionale superficialità. A quel sacerdote non interessava conquistare libertà ancora più ardite – in fondo, quale libertà non ci si è già presa? Egli percepiva che abbiamo nuovamente bisogno di un inizio dall’interiorità, come lo intendeva il Movimento liturgico nella sua parte più nobile, quando per esso non si trattava della redazione di testi, dell’ideazione di azioni e di forme, ma della riscoperta del centro vivo, della penetrazione nella struttura interiore della liturgia per giungere ad una celebrazione nuova, plasmata a partire dalla sua intima essenza[18].

La formula “riforma della riforma” può essere accettata, ed anzi rivelarsi feconda, nella misura in cui ci si intende bene sui termini della questione. Se “riforma della riforma” è un eufemismo sotto cui si maschera il desiderio della rimozione del concilio e di un ritorno al passato, ci troviamo senza dubbio in presenza di una richiesta assurda, blasfema ed impossibile. Se con essa, invece, *non si intende la volontà di bypassare il concilio, ma quella di ritornare al concilio*, per verificare la coerenza tra il dettame conciliare e le realizzazioni postconciliari, allora ci troviamo all’imbocco di un sentiero promettente. Intesa in questo modo, *la “riforma della riforma” non*

(1975-1984) ed uno di «conflitto e continuità» (1984-2005), assumendo come spartiacque l’indulto di Giovanni Paolo II per l’uso del Messale tridentino; il resoconto si conclude con un paragrafo intitolato «Una nuova riforma?», in cui si analizzano – come stiamo per fare anche noi – le recenti richieste di “riforma della riforma”.

[17] J. RATZINGER, *Lo spirito della liturgia*, cit., p. 26.

[18] ID., *Ulteriori prospettive*, cit., p. 724.

è una riforma "contro" il concilio, ma una riforma "per" il concilio: essa vuole «tornare alla sorgente», per promuovere finalmente «una recezione all'altezza dell'evento conciliare»[19], oltrepassando le interpretazioni parziali o devianti elaborate nel periodo successivo al Vaticano II, non di rado asservite a posizioni ideologiche e talora ben lontane dall'autentico spirito del concilio. Insomma, «il problema non è certo il concilio ma, semmai, la sua deformazione: l'uscita dalla crisi sta nel ritornare alla lettera, e allo spirito, dei suoi documenti»[20].

Si tratta inoltre di superare una concezione riduttiva della riforma, che avrebbe caratterizzato l'immediato postconcilio: la concezione secondo cui essa consisterebbe solo nell'elaborazione di nuovi libri liturgici. Invece, la riforma rituale è solo un mezzo e un tassello della riforma liturgica, il cui obiettivo fondamentale, conformemente alle istanze primigenie del Movimento liturgico, deve essere quello di iniziare l'uomo alla fede e di promuovere il senso della Chiesa mediante la liturgia:

> *La riforma dei libri e dei riti, dei testi e dei gesti, è una condizione necessaria, ma non sufficiente, per un'autentica esperienza della liturgia come «fons».* Se con questa espressione siamo riusciti a impostare correttamente lo sviluppo della vicenda attuale, ciò è dovuto al riemergere delle problematiche più originarie del Movimento liturgico preconciliare, alla pretesa liturgica degli inizi del XX secolo, quando autori come M. Festugière e L. Beauduin, R. Guardini e O. Casel, scoprivano la vocazione fondamentale e fontale della liturgia, il suo appartenere allo stesso "atto di fede" e la sua collocazione nel cuore stesso della

[19] Si tratta, rispettivamente, del sottotitolo generale e del titolo della IV parte di CHR. THEOBALD, *La recezione*, cit.

[20] V. MESSORI, *Prefazione*, in N. BUX, *La riforma di Benedetto XVI. La liturgia tra innovazione e tradizione*, Casale Monferrato 2008, p. 11.

rivelazione cristiana. Senza aver chiaro tutto questo, della *SC* non si capisce nulla[21].

Abbiamo visto che *SC*, raccogliendo gli sforzi del Movimento liturgico, ha perseguito consapevolmente un ripensamento teologico, spirituale e pastorale della liturgia, a partire da un'istanza antropologica e da un'istanza ecclesiologica. L'intento del Movimento liturgico e dei Padri conciliari era quello di colmare il fossato tra l'uomo moderno e il rito, indicando nella liturgia l'evento principale nel quale la Chiesa si attua (dimensione genetica del rito) e si manifesta (dimensione epifanica del rito). Purtroppo dopo il concilio queste istanze, in sé fondamentali e irrinunciabili, hanno talora condotto ad una duplice deriva antropocentrica ed ecclesiocentrica: la liturgia è diventata il campo di sperimentazione di chi cercava un rito "misurato" sui bisogni dell'uomo e "adattato" ai gusti della comunità, appellandosi ad un presunto diritto alla "creatività" e dimenticando – in barba proprio alla lezione del Movimento liturgico e del concilio – che la liturgia è anzitutto *opus Dei* e *opus Christi* (cfr. *SC* 5ss), per cui solo se garantisce il primato di Dio Trinità sul nostro fare essa è in grado sul serio di liberare l'uomo e di edificare la Chiesa.

Ecco, allora, che la terza fase della recezione della riforma liturgica deve fondamentalmente riscoprire *il teocentrismo cristologico* – o, se si preferisce, *il cristocentrismo trinitario* – *della liturgia*, per tornare a situare correttamente *le legittime istanze antropologica ed ecclesiologica*[22].

[21] A. Grillo, *Verso* Sacrosanctum concilium, cit., pp. 55s; cfr. pure Id., *A partire da* Sacrosanctum concilium, cit., p. 94.

[22] Sull'orientamento teocristocentrico della liturgia secondo *SC*, cfr. P. Prétot, *A cinquant'anni*, cit., pp. 56-59.

> [La liturgia] è l'intervento di Dio nel nostro mondo, ed è questo che libera veramente. Solo lui può aprire la porta verso la libertà. Quando più il sacerdote e i fedeli si abbandoneranno umilmente a questo intervento di Dio, tanto più "nuova" sarà ogni volta la liturgia, e tanto più diventerà personale e vera[23].

> Il concilio ha voluto vedere nella liturgia un'epifania della Chiesa: essa è la Chiesa in preghiera. Celebrando il culto divino, la Chiesa esprime ciò che è: una, santa, cattolica, apostolica. [...] Così è soprattutto nella liturgia che il mistero della Chiesa viene annunciato, gustato e vissuto[24].

Per far questo, la "riforma della riforma" deve prefiggersi almeno due obiettivi pratici: 1) educare a celebrare

[23] J. RATZINGER, *Lo spirito della liturgia*, cit., p. 161. Condivisibilmente M. KUNZLER, *La liturgia all'inizio del terzo millennio*, in R. FISICHELLA (ed.), *Il concilio Vaticano II. Recezione e attualità alla luce del Giubileo*, Cinisello Balsamo 2000, pp. 217-231, contrappone alla "svolta antropologica" della liturgia, che sarebbe stata cavalcata nei decenni passati sulla falsariga di quel ripensamento antropologico della teologia proposto soprattutto da Karl Rahner, una vera e propria "svolta teologica". Ovviamente, come annota A. GRILLO, *Oltre Pio V*, cit., pp. 66-73, "svolta antropologica" e "svolta teologica" di per sé non si oppongono affatto: per questo egli preferisce parlare della necessità di una "seconda svolta antropologica", in cui la dimensione teocentrica sia sapientemente recuperata proprio per restituire all'uomo d'oggi una liturgia capace di interpellare la sua fede.

[24] GIOVANNI PAOLO II, *Vicesimus quintus annus*, 9: *EV* 11, 1578s. Si legga pure Y.-M. CONGAR, *L'*Ecclesia *ou communauté chrétienne, sujet intégral de l'action liturgique*, in J.-P. JOSSUA - Y.-M. CONGAR (ed.), *La liturgie après Vatican II*, cit., p. 282: «Il "soggetto" integrale ("pleroma") dell'azione liturgica è l'*Ecclesia*, anche laddove, sul piano dei "poteri" necessari, il sacerdote ordinato agisce da solo: in questo egli è ministro dell'*Ecclesia*, senza essere ciononostante suo delegato: egli è stato prescelto e istituito tale dal Signore. Ma il soggetto ultimo e trascendente dell'azione liturgica è Cristo che, attraverso il suo Santo Spirito, dona unità e vita al suo corpo che ha reso interamente sacerdotale e che ha strutturato, proprio in questa sua qualità sacerdotale, in gregge e pastore, popolo e capo, comunità e presidenza».

bene con i nuovi libri liturgici, insegnando ai ministri l'*ars celebrandi*, giacché uno dei grandi problemi del postconcilio è la diffusa impreparazione del clero; 2) promuovere, quando necessario, anche un'oculata revisione dei riti elaborati nel postconcilio, come pure delle traduzioni e degli adattamenti, allo scopo di renderli più fedeli al concilio.

Che cosa sia l'*ars celebrandi*, lo ha illustrato Benedetto XVI incontrando i sacerdoti della diocesi di Albano il 31 agosto 2006:

> *Ars celebrandi*: qui direi che ci sono dimensioni diverse. La prima dimensione è che la *celebratio* è preghiera e colloquio con Dio: Dio con noi e noi con Dio. Quindi, la prima esigenza per una buona celebrazione è che il sacerdote entri realmente in questo colloquio. [...] Oltre a questo, dobbiamo anche imparare a capire la struttura della liturgia e perché è articolata così. La liturgia è cresciuta in due millenni e anche dopo la riforma non è divenuta qualcosa di elaborato soltanto da alcuni liturgisti. Essa rimane sempre continuazione di questa crescita permanente dell'adorazione e dell'annuncio. Così, è molto importante, per poterci sintonizzare bene, capire questa struttura cresciuta nel tempo ed entrare con la nostra *mens* nella *vox* della Chiesa. Nella misura in cui noi abbiamo interiorizzato questa struttura, compreso questa struttura, assimilato le parole della liturgia, possiamo entrare in questa interiore consonanza e così non solo parlare con Dio come persone singole ma entrare nel "noi" della Chiesa che prega. [...] In altre parole, l'*ars celebrandi* non intende invitare ad una specie di teatro, di spettacolo, ma ad una interiorità che si fa sentire e diventa accettabile ed evidente per la gente che assiste. Solo se vedono che questa non è una *ars* esteriore, spettacolare – non siamo attori! – ma è l'espressione del cammino del nostro cuore, che attira anche il loro cuore, allora la liturgia diventa bella, diventa comunione di tutti i presenti con il Signore[25].

[25] *AAS* 93 (2006), pp. 676s. Cfr. R. Pane, *Liturgia creativa*, cit., pp. 8s: «L'acerba contrapposizione alla quale oggi assistiamo tra rito con-

Quanto invece all'opportunità di "riformare" i libri "riformati", possiamo forse comprenderla constatando, a titolo solo esemplificativo, che i risultati più tangibili della riforma liturgica sono in genere additati nella totale scomparsa del latino e nel rivolgimento degli altari verso il popolo. Come abbiamo visto, la *SC* parla invece con grande cautela dell'introduzione delle lingue nazionali, confermando anzitutto la regola generale precedente, secondo cui «l'uso della lingua latina, salvo diritti particolari, sia conservato nei riti latini» (n. 36a); al tempo stesso, nella costituzione liturgica, non si trova alcun cenno circa l'Eucaristia celebrata *versus populum*, di cui parlerà invece l'Ordinamento generale del nuovo Messale (al n. 262), accogliendo il voto di alcuni esponenti del Movimento liturgico. A questo si aggiunga che le traduzioni nelle lingue moderne e gli adattamenti al genio dei popoli sono state spesso preparate in fretta, conducendo non di rado in varie nazioni a formule teologicamente inesatte e letterariamente mediocri[26].

Senza entrare nel merito di questioni oggi molto dibattute, tali esempi bastano a dimostrare che *la riforma liturgica postconciliare ha spesso interpretato creativa-*

ciliare e rito tridentino è una falsa contrapposizione. Non è lì il punto. Il termine di confronto vero dovrebbe essere sciatteria e trasandatezza contro cura e rispetto del rito; dissacrazione contro sacralità; presuntuosa creatività contro umile fedeltà. Questo è il vero problema. Se andiamo a indagare con lucidità, al di fuori di facili slogan, scopriamo che quello che disturba nella cosiddetta Messa di Paolo VI non è il rito in sé (per altro ben fondato anch'esso nella tradizione), ma la vergognosa banalizzazione e dissacrazione che troppo spesso si è fatta di esso. [...] Se nelle nostre parrocchie si celebrasse nel rito riformato con lo stesso stile e la stessa cura che vediamo oggi usare da chi ricorre al precedente rito, sono certo che apparirebbe con maggiore evidenza la continuità».

[26] Già 10 anni dopo la *SC*, A.G. MARTIMORT, *Bilancio della riforma liturgica. A dieci anni dalla costituzione conciliare sulla sacra*

mente, più che tradotto letteralmente, il dettame conciliare. Questa, beninteso, non vuol essere una critica: gli organismi postconciliari preposti alla riforma dei libri liturgici hanno inevitabilmente dovuto oltrepassare la lezione testuale del Vaticano II, giacché *SC* è *ex professo*, come del resto si richiede ad una costituzione conciliare, un documento molto più interessato a fissare dei principi generali che a soffermarsi sui dettagli applicativi. Ciononostante, l'esperienza acquisita in questi decenni, unita ad un'intelligenza più profonda del magistero conciliare, se da un lato conferma l'impressione complessiva che *i nuovi libri liturgici interpretino in genere con apprezzabile precisione il concilio*, dall'altro lato può suggerire *in qualche caso specifico una prudente revisione. Non si tratta qui di un ritorno al passato*, che non è né auspicabile né praticabile: non si può dimenticare che la liturgia preconciliare pativa di una perniciosa separazione tra popolo e liturgia, cui il Vaticano II, accogliendo

liturgia, Milano 1974, p. 42, non temeva di denunciare: «Le traduzioni, opera gigantesca e delicata, hanno dovuto essere terminate in fretta [...] e questa fretta spiega in parte le critiche che, di volta in volta o simultaneamente, sono loro rivolte, in nome della esattezza, della qualità letteraria, della possibilità di comprensione da parte del popolo; difetti ben scusabili perché la scoperta di un giusto genere letterario richiederà ancora lunghi tentativi. Ma purtroppo si rilevano anche degli errori meno ingenui, come formule di una ortodossia incerta o soprattutto l'accettazione di teorie esegetiche discutibili. L'adattamento al genio delle lingue moderne della *imperitoria brevitas* delle orazioni romane non ha ancora trovato la sua vera via. Neppure l'innografia: essa richiederebbe dei veri poeti che siano contemporaneamente contemplativi e interpreti dell'animo popolare. In tutti i paesi il canto soffre ancora – e senza dubbio ne soffrirà a lungo – per l'inesistenza di un repertorio che abbia simultaneamente le qualità del testo e della musica, che possiedano entrambi l'autenticità, la solidità e la convenienza liturgica. Queste insufficienze non devono provocare un rifiuto sdegnoso, ma invitare al contrario ad uno sforzo comune, così come alla pazienza».

un desiderio espresso da moltissimi pastori, si è sforzato di porre rimedio. Si tratta, semmai, di *un ritorno al concilio, che non ha voluto inventare una nuova liturgia, ma rinnovare la liturgia cresciuta nella Chiesa nel corso di secoli e millenni*: quella nata dal concilio «non è una nuova liturgia come certi la definiscono, ma una nuova crescita dell'albero secolare»[27].

La costituzione sulla sacra liturgia ha raccolto i vari ruscelli e torrenti del Movimento liturgico unendoli in un unico fiume che "rallegra la città di Dio" (*Sal* 46 [45], 5). Ma naturalmente sono rimaste fuori, per così dire, anche vecchie acque che non sono potute entrare nel fiume, e nel fiume stesso si possono ancora riconoscere le varie correnti che in esso sono confluite. Dalle acque si può, per così dire, ancora dedurre da dove sono scaturite. Sono così rimaste anche tensioni interne [...]: tensioni tra il desiderio di rinnovare la liturgia della Chiesa antica per riportarla alla sua originarietà e la necessità di collocare la liturgia nel presente; tensioni tra l'elemento conservatore e quello creativo; tensioni tra il carattere di adorazione della liturgia e i suoi compiti catechetici e pastorali. Si tratta però di tensioni fondate, in fin dei conti, nella natura stessa della liturgia e che non rispecchiano soltanto differenti tendenze liturgiche. Il concilio ha tentato in modo ammirevole di stabilire il giusto equilibrio interno tra questi aspetti diversi, ma nell'applicazione del mandato conciliare è potuto facilmente accadere che l'equilibrio del testo conciliare sia stato disturbato per uno spostamento unilaterale in una certa direzione; per questo è sempre di nuovo necessario riscoprire le autentiche dichiarazioni conciliari. [...] Queste forme di rinnovamento liturgico stabilite dall'autorità ecclesiastica [= le riforme elaborate dal Consiglio per l'applicazione della riforma liturgica] sono vincolanti per la Chiesa di oggi, ma non si identificano semplicemente

[27] *Ibid.*, p. 16.

con il concilio come tale, le cui indicazioni sono spesso così generali da permettere attuazioni diverse, seppure all'interno di una cornice comune. Chi è del parere che non tutto in questa riforma sia riuscito, e che alcune cose siano modificabili o addirittura abbiano bisogno di una revisione, non è, per questo, un nemico del "concilio" [28].

[28] J. Ratzinger, *Ulteriori prospettive*, cit., pp. 770ss.

CONCLUSIONE

Nel lontano 1848 un profeta scomodo, di nome Antonio Rosmini, non esitava a condannare «la divisione del popolo dal clero nel pubblico culto» come «la piaga della mano sinistra della santa Chiesa»[1]. Al termine di un lungo cammino, il cammino del Movimento liturgico, e a coronamento di un'opera di riforma condotta a più riprese dai papi del Novecento, soprattutto dall'ultimo pontefice preconciliare Pio XII, il Vaticano II ha inteso programmaticamente sanare questa piaga, "restituendo" la liturgia al credente e alla comunità, per additarla come "evento" nel quale l'uomo alimenta la propria fede (dimensione antropologica della liturgia), mentre la Chiesa si edifica interiormente e si mostra esteriormente nella sua vera natura (dimensione ecclesiologica della liturgia).

Il principale guadagno della *SC* ci appare, in conclusione, una «rinnovata visione della liturgia» che, oltrepassando una concezione meramente cerimoniale e rubricale, riscopre dalla frequentazione della Scrittura e dei Padri che «il primo liturgo è Gesù Cristo, il quale nella liturgia esercita il suo ministero sacerdotale, rendendo presente e dunque proseguendo la sua opera di salvezza sino ai confini della terra e sino alla fine del tempo». Lo fa, però, associando a sé la Chiesa, cosicché ogni rito possiede una «struttura dialogica»: è l'incontro, in Cristo

[1] Cfr. A. Rosmini, *Delle cinque piaghe della santa Chiesa*, Cinisello Balsamo 1997, pp. 127s.

Mediatore, tra Dio e la Chiesa e, nella Chiesa, tra Dio ed ogni credente[2]. In tal modo, come ci siamo sforzati di dimostrare, *questa rinnovata visione teo-cristocentrica della liturgia è strettamente connessa sia all'antropologia sia all'ecclesiologia*, e prelude chiaramente agli sviluppi dei successivi documenti conciliari.

Tutti i principi rinnovatori della costituzione liturgica sono all'insegna di una duplice fedeltà: la prima fedeltà è quella dovuta alla liturgia stessa, che, quale dono di Dio alla sua Chiesa, deve essere trasmesso intatto, senza incrinature; l'altra fedeltà è dovuta all'uomo di oggi, che domanda che il dono possa essere adattato ai suoi bisogni attuali[3].

Tutta la teologia della liturgia è sottesa da una ecclesiologia implicita, e le due sono profondamente solidali. *SC* reclama e schizza una visione determinata della Chiesa, *LG* è questa visione, e la sua promulgazione apre gli elementi soltanto abbozzati dalla prima a una configurazione compiuta[4].

Le parole d'ordine di questa rinnovata visione sono, come abbiamo visto nel corso del commento alla costituzione, 1) il recupero della *dimensione misterica* della liturgia, 2) la configurazione delle linee essenziali della *riforma dei riti*, 3) la comprensione delle *celebrazioni sacramentali come "cuore" della vita liturgica*, 4) la "*riconciliazione" tra liturgia e tempo* inteso come dimensione fondamentale dell'esistenza umana, 5) la *"pace" tra liturgia e*

[2] R. Kaczynski, *Theologischer Kommentar zur Konstitution über die heilige Liturgie* Sacrosanctum concilium, in P. Hünermann - B.J. Hilberath (ed.), *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, II, Freiburg-Basel-Wien 2004, pp. 200s.

[3] V. Noé, *Storia*, cit., p. 18.

[4] J.-P. Jossua, *La constitution* Sacrosanctum concilium *dans l'ensemble de l'œuvre conciliaire*, in Id. - Y.M. Congar, *La liturgie après Vatican II*, cit., p. 128.

bellezza dopo un lungo periodo di deleteria separazione tra la Chiesa e le moderne espressioni della musica e dell'arte. Gli effetti di questa rinnovata visione sono ormai sotto i nostri occhi: «L'"aggiornamento", che Giovanni XXIII ha domandato al concilio, in nessun ambito ha determinato realizzazioni tanto visibili ed incisive, come nel caso delle decisioni seguite alla costituzione sulla sacra liturgia»[5].

Il commento a *SC* è incastonato tra una parte iniziale, dedicata alla preparazione remota e prossima della costituzione liturgica, ed una conclusiva, dedicata all'attuazione e alla recezione del dettame conciliare. Al lettore più attento non sarà sfuggito che entrambe queste parti hanno a che fare con il Movimento liturgico, delineando in tal modo una traiettoria circolare: alla fine... l'inizio. Le difficoltà della recezione postconciliare, oggi denunciate da più parti, reclamano infatti un "nuovo" Movimento liturgico, che sappia riattingere lo spirito del primigenio Movimento liturgico, al quale non interessava tanto cambiare i riti, ma plasmare gli uomini e rinnovare la Chiesa attraverso i riti[6]. Tutto sommato non si tratta, strettamente parlando, di un Movimento liturgico "nuovo", giacché non c'è da inventare nulla; si tratta semmai del Movimento liturgico radicalmente purificato e ricondotto alla sorgente. Come fu all'inizio del XX secolo, così sarà all'inizio del XXI secolo: solo da un ritrovato amore per la liturgia, compresa nella sua natura essenzialmente teocentrica e cristocentrica – *opus Dei in Christo* (opera di Dio in Cristo) – e allora anche nelle sue irrinunciabili

[5] J.A. Jungmann, *Konstitution über die heilige Liturgie. Einleitung und Kommentar*, in H. Vorgrimler (ed.), *Das Zweite Vatikanische Konzil. Konstitutionen, Dekrete und Erklärungen*, I, Freiburg-Basel-Wien 1966, p. 10.

[6] È la convinzione espressa da A. Grillo, *Verso* Sacrosanctum concilium, cit., pp. 53-57; Id., *Oltre Pio V*, cit., pp. 73-81.

implicazioni antropologiche ed ecclesiologiche – *opus Dei in Christo propter homines et Ecclesiam* (opera di Dio in Cristo in favore degli uomini e della Chiesa) – potrà venire quel rinnovamento spirituale e pastorale che il concilio tanto auspicava.

Si potrebbe dire che allora [nel preconcilio] la liturgia assomigliava per certi aspetti ad un affresco che si era conservato certamente intatto, ma quasi nascosto da un successivo intonaco: nel Messale secondo il quale il sacerdote la celebrava, la sua struttura era interamente presente così come si era sviluppata dalle origini, ma per i fedeli era ampiamente nascosta sotto istruzioni e forme di preghiera private. Grazie al Movimento liturgico e, definitivamente, grazie al concilio Vaticano II, l'affresco è stato rimesso a nudo, ed immediatamente siamo rimasti affascinati dalla bellezza dei suoi colori e delle sue figure. Ma nel frattempo esso viene messo in pericolo dalle condizioni climatiche, come anche da restauri e da ricostruzioni di vario genere, e minaccia di essere distrutto se non si fa quanto è necessario per arrestare questi dannosi influssi. Naturalmente esso non deve essere nuovamente coperto di intonaco, occorre invece un nuovo profondo rispetto nei suoi confronti, una nuova comprensione del suo messaggio e della sua realtà, affinché la riscoperta non diventi la prima fase di una perdita definitiva[7].

[7] J. Ratzinger, *Lo spirito della liturgia*, cit., pp. 25s.

La bibliografia su *SC* è evidentemente vastissima. Di seguito ci limitiamo prima a riportare alcuni commenti e studi di facile reperibilità e poi a suggerire qualche altro contributo complementare.

1. *Commenti e studi su* SC

Antonelli, F. - Falsini, R. (ed.), *Costituzione conciliare sulla sacra liturgia. Introduzione, testo latino-italiano, commento*, Milano-Roma 1964 (contributi di F. Antonelli, C. Braga, A. Bugnini, R. Falsini, V. Franco, A.P. Frutaz, R. Gagnebet, J.A. Jungmann, A.G. Martimort, M. Morganti, P. Salmon, C. Vagaggini).

Baraúna, G. (ed.), *La sacra liturgia rinnovata dal concilio. Studi e commenti intorno alla costituzione liturgica del concilio ecumenico Vaticano II*, Torino-Leumann 1964 (or. port. 1964) (contributi di E.P. Arns, G. Baraúna, M. Barbosa, E. Bettencourt, J. de Castro Engler, L. Della Torre, J.E. Enout, P.G. Fesenmayer, J. Gelineau, P.-M. Gy, L. Heuschen, J.A. Jungmann, J. Kémérer, B. Kloppenburg, C. Koser, S. Marsili, J. Masson, O. Müller, B. Neunheuser, A. Nocent, C. Vagaggini, F. Vandenbroucke).

Chenaux, Ph. - Bauquet, N. (ed.), *Rileggere il concilio. Storici e teologi a confronto*, Città del Vaticano

2012 (contributi su *SC* di M. Paiano e P. Prétot).

CONGREGAZIONE PER IL CULTO DIVINO E LA DISCIPLINA DEI SACRAMENTI, *Costituzione liturgica* Sacrosanctum concilium. *Studi*, Roma 1986 (contributi di J. Aldazábal, G. Baldanza, Ph. Béguerie, J. Bellavista, J.M. Bernal, A. Botero Alvarez, C. Braga, A.J. Chupungo, A. Cuva, T. Federici, B. Fischer, J. Galot, P.-M. Gy, P. Jounel, R. Kaczynski, Th. Krosnicki, P. Marini, B. Neunheuser, A. Nocent, V. Noé, I. Oñatibia, J. Pinell, V. Raffa, M. Ramos, N. Rasmussen Krogh, M. Sodi, P. Tena, A.M. Triacca, G. Venturi, P. Visentin).

Spiritus et sponsa. Atti della Giornata commemorativa del XL della Sacrosanctum concilium. *Roma, 4 dicembre 2003*, Città del Vaticano 2004 (contributi su *SC* di A. Aranda Cervantes, Fr. Arinze, M. Augé, St. Cichy, Fr.E. George, J. Meisner, Chr. Tumi).

La costituzione sulla sacra liturgia. Genesi storico-dottrinale. Testo latino e traduzione italiana. Esposizione e commento. Norme di applicazione. Riforma liturgica nel mondo, Torino-Leumann 1967 (contributi di G. Caprile, A. Cuva, A. Favale, D. Stefani, G. Sobrero, C. Vagaggini, G. Varaldo).

CRICHTON, J.D., *The Church's Worship. Considerations on the Liturgical Constitution of the Second Vatican Council*, London 1964.

DOSSETTI, G., *Per una «Chiesa eucaristica». Rilettura della portata dottrinale della costituzione liturgica del Vaticano II. Lezioni del 1965,* ed. G. Alberigo - G. Ruggieri, Bologna 2002.

FERRONE, R., *Liturgy.* Sacrosanctum concilium, New York-Mahwah NJ 2007.

FISICHELLA, R. (ed.), *Il concilio Vaticano II. Recezione e attualità alla luce del Giubileo*, Cinisello Balsamo 2000 (contributi su *SC* di T. Garriga, J.

Evenou, M. Kunzler, A.M. Triacca, C. Maggioni, C. Folsom).

GELINEAU, J. ET ALII, *Commento alla costituzione sulla liturgia*, Brescia 1964 (or. fr. 1964) (contributi di J. Gelineau, P.-M. Gy, P. Jounel, A.-M. Roguet, X. Seumois).

GRILLO, A. - RONCONI, M. (ed.), *La riforma della liturgia. Introduzione a* Sacrosanctum concilium, Milano 2009 (contributi di L. Bettazzi, G. Cavagnoli, E. Gavalotti, A. Grillo, P. Marini, M. Roncalli, M. Ronconi, G. Ruggieri).

JOSSUA, J.-P. - CONGAR, Y.-M. (ed.), *La liturgie après Vatican II. Bilans, études, prospective*, Paris 1967 (contributi di J.-P. Audet, M. Carrouges, M.-D. Chenu, P. Colin, Y.-M. Congar, P.-M. Gy, J.-P. Jossua, St. Lyonnet, B.-D. Marliangeas, Th. Strotmann).

JUNGMANN, J.A., *Konstitution über die heilige Liturgie. Einleitung und Kommentar*, in H. VORGRIMLER (ed.), *Das Zweite Vatikanische Konzil. Konstitutionen, Dekrete und Erklärungen*, I, Freiburg-Basel-Wien 1966, pp. 9-109.

KACZYNSKI, R., *Theologischer Kommentar zur Konstitution über die heilige Liturgie* Sacrosanctum concilium, in P. HÜNERMANN - B.J. HILBERATH (ed.), *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, II, Freiburg-Basel-Wien 2004, pp. 1-227.

NEUNHEUSER, B. ET ALII, *La liturgia, momento attuatore della storia della salvezza* (= *Anamnesis. Introduzione storico-teologica alla liturgia*, 1), Genova 1979 (contributi di M. Augé, R. Civil, S. Marsili, B. Neunheuser).

SCARDILLI, P.D., *I nuclei ecclesiologici nella costituzione liturgica del Vaticano II*, Roma 2007.

SCHMIDT, H., *La costituzione sulla sacra liturgia. Te-*

sto – genesi – commento – documentazione, Roma 1966 (or. ted. 1965).

VAGAGGINI, C., «Presentazione», in CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, *Costituzione sulla sacra liturgia. Testo latino e italiano*, ed. “Rivista Liturgica” di Finalpia, Torino-Leumann 1964, 5-49.

VOLK, H., *Theologische Grundlagen der Liturgie. Erwägungen nach der* Constitutio de sacra liturgia, Mainz 1964.

2. *Contributi complementari*

BUGNINI, A., *La riforma liturgica (1948-1975). Nuova edizione riveduta e arricchita di note e supplementi per una lettura analitica*, Roma 1997.

BUX, N., *La riforma di Benedetto XVI. La liturgia tra innovazione e tradizione*, Casale Monferrato 2008.

CATTANEO, E., *Il culto cristiano in Occidente. Note storiche*, Roma 1984².

CRESCIMANNO, CL., *La riforma della riforma liturgica. Ipotesi per un nuovo rito della Messa sulle tracce del pensiero di Joseph Ratzinger*, Verona 2009.

DE ODORICO, R. (ed.), *La questione liturgica con il card. Joseph Ratzinger – Benedetto XVI. Atti delle “Giornate liturgiche di Fontgombault”, 22-24 luglio 2001*, Roma 2010.

FALSINI, R. a colloquio con G.M. COMPAGNONI, *Riforma liturgica e Vaticano II: un testimone racconta*, Milano 2005.

FINOTTI, E., *La liturgia romana nella sua continuità. Nova et vetera*, Milano 2011.

GRIBBIN, A.J., *Pope Benedict XVI and the Liturgy. Understanding Recent Liturgical Developments*, Leominster 2011.

GRILLO, A., *Oltre Pio V. La riforma liturgica nel conflitto di interpretazioni*, Brescia 2007.
GRILLO, A. - FERRARI, M., *La riforma liturgica e il Vaticano II. Quale futuro?*, Villa Verucchio 2009.
JOUNEL, P. - KACZYNSKI, R. - PASQUALETTI, G. (ed.), *Liturgia opera divina e umana. Studi sulla riforma liturgica offerti a S.E. mons. Annibale Bugnini in occasione del suo 70mo compleanno*, Roma 1982.
LAMERI, A., *Dalla* Sacrosanctum concilium *alla riforma liturgica. Lo sviluppo di un cammino*, in «Rassegna di Teologia» 53 (2012), pp. 237-261.
MARTIMORT, A.G., *Bilancio della riforma liturgica. A dieci anni dalla costituzione conciliare sulla sacra liturgia*, Milano 1974.
MAYER, A.L., *Die Liturgie in der europäischen Geistesgeschichte. Gesammelte Aufsätze*, Darmstadt 1971.
MOSEBACH, M., *Eresia dell'informe. La liturgia romana e il suo nemico*, Siena 2009 (or. ted. 2007).
NIGRO, D., *I diritti di Dio. La liturgia dopo il Vaticano II*, Milano 2012.
PANE, R., *Liturgia creativa. Considerazioni irrituali su alcune presunte applicazioni della riforma liturgica*, Bologna 2012.
RATZINGER, J., *Teologia della liturgia. La fondazione sacramentale dell'esistenza cristiana* (= Opera omnia, 11), Città del Vaticano 2010 (or. ted. 2008).
SARTORE, D., *Ecclesiologia e liturgia. Principi metodologici e fondamenti teologici di un rapporto*, in *Ecclesiologia e liturgia. Atti della X settimana di studio dell'Associazione professori di liturgia*, Casale Monferrato 1982, pp. 10-29.
TANGORRA, G., *Dall'assemblea liturgica alla Chiesa. Una prospettiva teologica e spirituale*, Bologna 1999.